JOSÉ GAOS

OBRAS COMPLETAS

XII - DE LA FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

NUEVA BIBLIOTECA MEXICANA

84

JOSÉ GAOS

XII - OBRAS COMPLETAS

DE LA FILOSOFÍA

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

Rector: Dr. Octavio Rivero Serrano

Secretario General: Lic. Raúl Béjar Navarro

Secretario General Administrativo: C. P. Rodolfo Coeto Mota

Coordinador de Humanidades: Dr. Fernando Pérez Correa

Director General de Publicaciones: Dr. Alejandro Rossi

José Gaos

OBRAS COMPLETAS

XII - DE LA FILOSOFÍA

CURSO DE 1960

Prólogo de Luis Villoro

Universidad Nacional Autónoma de México
México 1982

Primera edición: 1982

D R © 1982, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.
Dirección General de Publicaciones
Impreso y hecho en México

ISBN 968-58-0327-7 edición completa
ISBN 968-58-0328-5 rústica
ISBN 968-58-0350-1 encuadernada
ISBN 968-58-0366-8 (t. XII)

PRÓLOGO *

A fines de 1958 José Gaos sufrió un primer ataque al corazón, aviso para él de la urgencia de ponerse a redactar una obra que sus múltiples tareas y encargos le habían obligado a diferir. Al año siguiente se dedicó a escribir la redacción final de las lecciones que constituyen *De la Filosofía*; las dictó en un curso regular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1960. [1]

Dos años más tarde, en la colección "Dianoia" del Fondo de Cultura Económica, bajo el cuidado del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, fue publicado *De la Filosofía*, el libro más logrado de Gaos. Junto con *Del Hombre*, que lo sucedería, constituye su expresión filosófica más destacada. En ese libro el autor expone por primera vez de un trecho su concepción de conjunto de la filosofía; en su compacta estructura condensa la obstinada reflexión personal de muchos años. Y esa reflexión severa, honda a la vez que minuciosa, casi ascética, marca su sello a la forma literaria. Caracteres peculiares del estilo de Gaos alcanzan su extremo; la prosa es dura, ósea y acerada, de una hosquedad irritante a menudo. Al igual que la reflexión, la expresión se niega a hacer concesiones o a suavizar al lector dificultades. A la vez, un afán de precisión y nitidez en el lenguaje, un temor excesivo a la ambigüedad terminológica complican la frase y la vuelven barroca. Se exige un esfuerzo constante del lector para seguir la línea, árida y quebrada, del discurso. Pero quien lo haga, verá su trabajo premiado. Al llegar al final todo se conecta, se explica, cobra vida; en visión retrospectiva el libro muestra un cuerpo equilibrado y armonioso. En los viejos altares barrocos, al sustraer la atención de las líneas retorcidas del estípite para fijarla, de lejos, en la estructura, suele revelarse de pronto una armonía de sencillez y pureza insospechadas; así también sucede con este libro singular:

* Una primera versión de este trabajo apareció en *Dianoia*, Fondo de Cultura Económica, México, n. 10, 1964, pp. 307-322.

[1] Para estos datos, véase F. Salmerón, "Presentación" a "José Gaos. Cartas", en *La Palabra y el Hombre*, Xalapa, Ver., n. 30, 1979, p. 5.

sólo al contemplarlo a la distancia de sus últimas páginas, destaca la sobria solidez de su fábrica. Tras la aspereza de los análisis particulares, se muestra entonces una concepción de conjunto profunda y personal. Antes que en la solución de este o aquel problema, el principal interés del libro radica, creemos, en la unidad de una visión que logra presentar problemas tradicionales de la filosofía en una relación peculiar. Descubrir relaciones nuevas entre problemas de siempre, ¿no es ésta la manera más propia de la "invención" filosófica? Con ello tocamos otra característica del libro, que le otorga peculiar densidad. Gaos, por amor a la brevedad, no ha querido explicar todo el trasfondo histórico de los problemas que discute; sin embargo, el discurso deja siempre adivinar, entre líneas, la historia de la filosofía occidental, en sus hitos principales. No en vano para Gaos la filosofía de la filosofía ha sido reflexión histórica y sistemática a la par.

Como todas las grandes obras de filosofía, ésta puede comprenderse desde varias perspectivas con igual legitimidad. Expresamente se presenta como un curso de "Filosofía de la Filosofía". Reconocemos aquí un viejo tema, personal, de Gaos, que recuerda la raigambre diltheyana de su pensamiento. A la explicación del universo por la razón filosófica habría sucedido la pregunta por esa misma razón explicativa; a la filosofía del universo, la de la filosofía misma. Esta última correspondería al giro de la actitud dirigida al mundo, a la actitud dirigida a nuestro modo de comprenderlo. Su tarea actual consistiría en poner de una vez en cuestión, de modo radical, lo que constituye la filosofía y lo que mueve a filosofar. La filosofía de la filosofía podría andar por dos vías que, lejos de excluirse, se entrecruzarían constantemente: tratar de explicar la historia de la filosofía en su unidad y diversidad peculiares, o intentar dar razón de las categorías propias de ese saber. *De la Filosofía* tiene presentes ambas vías, pero sigue de preferencia la segunda. Éste es, a grandes rasgos, su proceso: si la filosofía se nos da, de hecho, en un conjunto de proposiciones verbalmente formuladas, habrá que partir de un examen de la expresión verbal. El análisis de la expresión filosófica destacará los conceptos fundamentales de la filosofía, que vendrán a ser también las categorías cardinales de la razón. La fenomenología de la expresión conducirá, así, a una teoría de las categorías filosóficas. Mas ésta deberá poder dar razón de ellas y, con ellas, de la filosofía misma. Las categorías de la razón pura encontrarán su razón en el sujeto empírico, de modo que la reflexión desembocará en una antropología destinada a explicar, por la constitución del hombre, la filosofía.

Pero la obra puede verse en otras dimensiones. Al destacar y tratar de explicar las categorías filosóficas, Gaos se encontrará con las cardinales de la metafísica (existencia, finitud y sus contrarios). La obra puede considerarse como una crítica de la razón en su empleo metafísico. La antropología en que termina sería un intento de explicar la metafísica por el hombre. Por otra parte, la fenomenología de la expresión plantea un gran tema, en muchos aspectos: las relaciones del lenguaje con sus objetos por una parte, con los sujetos que lo expresan, por la otra. Estas relaciones exigen ser esclarecidas para comprender el lenguaje mismo. Así, dos temas centrales de nuestro momento filosófico, la génesis de la metafísica y la filosofía del lenguaje, quedan incorporados al cuerpo de la filosofía de la filosofía. Por fin, todo el libro se encuentra atravesado por un tema central, casi obsesivo: la razón pura pregunta por ella misma, mas en su intento de dar razón de sí, fracasa; se abre a antinomías insolubles en su terreno y se ve arrojada a dar razón de ellas por la razón práctica. La antropología filosófica final se presenta a la vez como un recurso de la razón pura a la práctica.

Fenomenología de la expresión verbal

Desde el inicio del libro resuenan las notas del tema central: el carácter antinómico de la reflexión filosófica. Pues desde su inicio hay que decidir cuál es el principio de la exposición filosófica: éste puede ser lo primero en el orden del ser o lo primero en el orden del conocer. Al elegir uno u otro el filósofo estaría ya optando por una filosofía. Gaos opta por el segundo: principiar por lo dado al conocimiento de modo indudable. Esto es "*el pensar* en acto, *en el acto de pensar consciente de sí*" (p. 6). Pero tan cartesiano comienzo es de inmediato circunscrito: el pensar sólo se da en cuanto verbalmente expreso. La filosofía deberá comenzar pues por el examen de la expresión verbal. Así, el autor colocará su investigación en un terreno grato a nuestro siglo. Las corrientes más distintivas del momento han sido particularmente sensibles a la imposibilidad de desligar el análisis del pensamiento del estudio del lenguaje y pocas son las grandes contribuciones filosóficas de las últimas décadas que no traten de esclarecer este problema.

Los primeros capítulos del libro son un breve resumen de una fenomenología de la expresión, que Gaos expuso oralmente en varios cursos. En ellos partía de la expresión mímica y estudiaba luego la verbal.

La expresión se da siempre en una situación expresiva, constituida por el sujeto, el o los destinatarios y la expresión misma. En esta última, la expresión misma deben distinguirse varios componentes: la *expresión*, como conjunto de rasgos físicos o fonemas, el *pensamiento* (*concepto*) expresado, los *actos subjetivos* que deja conocer, el *objeto* que designa. Entre estos componentes median determinadas relaciones. La relación entre expresión y pensamiento es denominada "notificación"; entre expresión y actos subjetivos (mociones y emociones), "significación". Recoge así Gaos la famosa distinción husserliana, invirtiendo su terminología (con el riesgo de confundir innecesariamente, tememos, al lector): a la "significación" o "sentido" de Husserl llama "notificación" y viceversa. La relación entre el pensamiento (lo "notificado" por la expresión, en terminología de Gaos) y su objeto se llama "objetivación". Tenemos además la relación directa entre la expresión misma y el objeto, que es llamada "designación". Por último, la relación en que el destinatario capta lo expresado es la "comprensión". Este análisis de la expresión puede generalizarse de un ejemplo particular a toda expresión verbal. Se complementa con un estudio de las "posiciones" (las *suppositiones* de la tradición), distinguiendo principalmente entre posición directa y posición refleja.

Vemos que Gaos sigue las líneas generales del análisis de la expresión verbal que había hecho Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. Con todo, podríamos señalar algunas variantes frente al modelo husserliano —además de la puramente terminológica ya indicada. *Primero*: en el esquema de Gaos no aparece la distinción entre la "cualidad" del acto de dar sentido (de "notificar"), que comprendería la "posición" (*Setzung*), y el "contenido" del mismo (el pensamiento o concepto "notificado"). Esta diferencia, que ahora parece de poca monta, cobrará importancia más adelante. *Segundo*: Husserl distinguía, aunque quizás sin suficiente claridad, entre dos funciones posibles de la expresión: "nombrar" y "significar" ("notificar", en terminología de Gaos). En Gaos esta distinción no aparece, por lo pronto, expresa. Cierto que distingue entre una relación directa de la expresión con el objeto, que llama "designación" y que parecería semejante a la "denominación". Pero ésta no es, en realidad, una función o uso de la expresión diferente a la "notificación". La "designación" es concebida simplemente como la "suma de notificación y objetivación"; no se refiere pues a una función *sui generis* de la expresión; es sólo la abreviación terminológica de la relación mediata de la expresión con el objeto, al través del concepto notificado. Así,

para Gaos toda expresión tendría por principio el mismo uso: "objetivar" algo por intermedio de un concepto "notificado"; la relación entre lenguaje y mundo sería siempre mediata. Por otra parte, la relación de "objetivación" parece ser esencial, igual que en Husserl, para dar razón del sentido de una expresión. *Tercero:* Gaos destaca expresamente un carácter que sólo se encuentra implícito en Husserl: la expresión verbal siempre tiene en vista un destinatario concreto. Justamente esta relación entre interlocutores constituye la *situación* expresiva, sin la cual no se daría expresión alguna con sentido. Éste es un complemento del análisis de Gaos frente al de Husserl, que coloca el fenómeno en su verdadero terreno de estudio. Sin embargo, Gaos parece no mostrar interés en extraer de este inicial acierto todo su fruto. Destacar la necesaria relación situacional de toda expresión ¿no sugeriría estudiar las expresiones en relación a la función que cumplen en la situación particular en que son empleadas, de tal modo que lo notificado y objetivado por una misma expresión variaría de acuerdo con su empleo en situaciones concretas diferentes? En cambio el autor, después de introducir el elemento situacional en el lenguaje, parecerá hacer abstracción de él al estudiar lo "notificado" (los conceptos) y lo "objetivado", como si la situación expresiva no fuera pertinente a la determinación del sentido de las expresiones.

Individuos y conceptos

De los elementos destacados por la fenomenología de la expresión, interesan a la filosofía de la filosofía lo notificado y lo objetivado, esto es, los pensamientos y sus objetos. La obra procederá pues a examinar esta esfera; de inmediato se verá dividida en dos grandes regiones: individuos objetivados y conceptos objetivantes. El análisis de las dos regiones ocupará casi todo el resto de la Primera Parte. Es un gran inventario de los objetos; pues el análisis se entiende fundamentalmente como una exhaustiva clasificación y ordenación de los existentes en categorías fundamentales; de modo que cada cual quede delimitado y muestre con claridad sus relaciones con los demás. En efecto, al modo de muchos fenomenólogos contemporáneos, Gaos entendía la descripción fenomenológica, ante todo, como recuento y clasificación de lo dado a la conciencia. La clasificación sería, a la vez, revelación de la estructura del mundo designado por la expresión y del pensamiento que lo objetiva. ¿Cuál puede ser el hilo conductor para esta clasificación, sino la composición de la expresión verbal misma? Gaos procede con un método a la vez lúcido y sen-

cillo; parte del análisis gramatical de las partes de la oración. Éstas se reducen a elementos últimos: las palabras, agrupables en clases por su función gramatical. Respecto de cada parte de la oración, se pregunta cuál es la clase de objeto designado y, por ende, de concepto notificado. La estructura gramatical del lenguaje, la de los conceptos y la de los objetos formarían tres "universos" paralelos, relacionados entre sí por elementos correspondientes.

Se parte pues de una determinada concepción del lenguaje. Ésta admite, en primer lugar, que el lenguaje es reducible a unidades últimas de sentido (especies de conceptos elementales), de cuya combinación resultaría el sentido de las oraciones compuestas. Admite, en segundo lugar, que la combinación del sentido de las palabras corresponde, de alguna manera, a la composición gramatical de las oraciones. Se trata de una concepción del lenguaje que se remonta a Descartes y que resulta afín, en nuestro siglo, a la sostenida por el Wittgenstein del *Tractatus* y por Russell —sin que esta afinidad señale, en el caso de Gaos, ninguna relación de influencia, sino una coincidencia. Esta concepción previa del lenguaje conducía, en Russell, a concebirlo como una combinación de palabras simples, designantes de objetos también simples; en Gaos conducirá igualmente a fragmentar la esfera de lo existente en una serie de "átomos" últimos de dos clases: los individuos designados, los conceptos notificados. La subdivisión y ordenación de ambas regiones deriva de su correspondencia con la división gramatical de las expresiones. ¿No se podría decir de esta doctrina algo semejante a lo que se ha dicho de la de Russell? Cabría preguntarnos si el sentido de las expresiones (lo notificado) puede efectivamente reducirse al sentido de las palabras aisladas o si, más bien, cada oración, en su contexto concreto, presenta un sentido indescomponible; de modo que, en muchas ocasiones, el sentido de cada palabra no podría aislarse del de la oración. Si así fuera, no podría establecerse un exacto paralelismo entre partes de la oración y sentidos (conceptos) notificados.

La clasificación de los objetos, llevada por ese hilo conductor, es un modelo de precisión y nitidez. Por desgracia, la brevedad de la reseña obliga a dejar a un lado los exámenes minuciosos, llenos de distinciones y sugerencias valiosas, para concentrarse en algunas ideas directoras. El universo de los objetos designados se puede dividir en dos regiones: *sustancias* y *modos*, que corresponden, en la expresión, a distintas partes de la oración. Entre los modos encontramos los cualitativos, activos, relativos y cuantitativos; división que aventaja, sin duda, muchas tradicionales (empezando por la de Aristóteles). Es-

tamos ante una nueva tabla de categorías, fundada metodológicamente en la correlación entre la estructura del lenguaje y la de los objetos. Decimos "categorías" porque señalan la ordenación del mundo mismo, considerado como objeto del pensamiento: éste sería un conjunto de sustancias afectadas por distintos modos. Por supuesto que no se trata de categorías metafísicas, sino puramente fenomenológicas, que se refieren a la constitución del mundo como término de la expresión verbal. La importancia de esta concepción estriba justamente —creemos— en esta reducción de las categorías tradicionales a un nivel semántico. Por otra parte, notemos que tanto las sustancias como los modos son individuos. Los términos últimos a que nos remite el lenguaje son pues elementos indivisibles. El mundo —en cuanto término de referencia del pensamiento— se revela como un conjunto de simples.

La teoría del lenguaje de Gaos puede servir para situar históricamente su pensamiento. Se inscribe claramente en la corriente fenomenológica; con todo, su reflexión personal lo lleva a subrayar el carácter situacional del lenguaje como instrumento usado por hombres concretos en un contexto comunicativo; por otra parte, lo conduce a una concepción que tiene fuertes analogías con el "atomismo lógico". Estas observaciones podían haber abierto su filosofía a una superación del enfoque idealista husserliano y a un tratamiento del problema del significado más cercano a la filosofía analítica. Pero Gaos apenas empezaba a asomarse, en esos años, a esa corriente, que nunca llegó a asimilar. Sus ideas corresponden así a un momento de transición en el curso de la filosofía en lengua española.

La segunda región de existentes es la de los conceptos. Pero ¿qué son los conceptos? Puesto que Gaos parte de la expresión, el concepto aparece como lo "notificado" por la palabra, es decir, su sentido. Éste se concibe, según vimos, como un intermediario indispensable entre la palabra y el objeto que designa. Pero el concepto no se introduce sólo como una hipótesis explicativa para dar razón de la relación entre palabra y objeto; Gaos sostiene que es un *dato* fenomenológico. La interposición de un concepto entre los sonidos articulados "esta sala" y *esta sala* misma —dice— es "un hecho incuestionable" (pág. 12). Estos hechos parecen ser los actos psíquicos de pensamiento (págs. 112, 223). Aunque en ocasiones (por ejemplo, pág. 22) Gaos parece distinguir entre el acto de notificar y lo notificado por él, no queda del todo claro si los conceptos notificados son sólo componentes de los actos de pensamiento, abstraíbles de ellos. En todo caso, se les concibe como "seres", con una esencia y

existencia propias, aunque no sean naturalmente individuos al modo de las sustancias (pág. 68). Así como la sustancia es un "conjunto de modos" individualizado, así también el concepto sería un "conjunto de notas" singularizado (pág. 93). Aquí tocamos lo más característico de esta noción de los conceptos. En cuanto hechos psíquicos no podrían ser ellos mismos algo general, pero tampoco tienen la individualidad propia de las sustancias: son "singulares", pero no "individuales".

Concebir el concepto como un ente singular, que no se confunde con la expresión, ni con su objeto, deriva de la fenomenología misma de la expresión, la cual llevaría a su extremo un rasgo de la concepción de Husserl. Ya éste tendía a considerar los "sentidos" como una región especial de entes constituidos, que sería el tema más propio de la filosofía. Al concebir Gaos los conceptos como existentes singulares, dotados de su propia esencia y existencia, ¿no correría el mismo peligro de "reificar" la región del sentido, admitiendo entre la palabra y su objeto tantos "entículos" nuevos cuantos sentidos tuvieran las palabras? Para explicar su concepción del concepto Gaos nos remite a la experiencia fenomenológica. Pero ésta ¿nos muestra efectivamente algo —que llamaríamos "concepto"— diferente de la expresión misma, del acto de formularla, de las imágenes concomitantes y de las mociones y emociones que la acompañan? Parece al menos dudoso a primera vista; y hubiéramos deseado que Gaos nos lo mostrara, acudiendo a ejemplares concretos. Por otra parte, la admisión de un concepto para cada palabra, con el carácter de singularidad que Gaos le atribuye, ¿es una hipótesis indispensable para explicar el fenómeno de la expresión? Pues "concepto" podría ser —como tiende a pensar la actual filosofía analítica— un nombre para designar ciertas reglas o disposiciones operativas, conforme a las cuales usamos las palabras. En tal caso, no habría que buscar el concepto en una región específica del ente (sea psíquica o ideal), sino en las formas de uso concreto del lenguaje. Una discusión con ésta y otras alternativas posibles hubiera aclarado mucho la concepción que Gaos nos ofrece.

Clases de conceptos

Los conceptos se dividen en tres grandes clases. Cada una planteará una peculiar antinomía de sus objetos.

Al tratar de los universales se estudian las relaciones de subordinación entre especies y géneros; varias páginas se dedican también

a precisar las complicadas relaciones entre universales, plurales, trascendentales, sustancias, modos. Pronto nos sale al encuentro, en una nueva versión, el tradicional problema de la existencia de objetos universales como términos de referencia de las especies y géneros. Frente a la tendencia nominalista de reducir el sentido de "el A", en su acepción específica, a "todos los A", Gaos recoge la distinción husserliana entre ambos y la precisa al ponerla en relación con otros conceptos afines. Pero si la especie es un concepto distinto al de un conjunto de individuos, ¿habrá también un objeto designado por ella, distinto a ese conjunto? Éste tendría que ser lo que hubiera de común entre todos los individuos de la especie. ¿Se trata de un objeto singular, o no? Se logra plantear así, en forma muy clara, el problema de la existencia "ideal" de los universales. Gaos examina los argumentos en favor de una u otra alternativa. Más tarde se inclinará a rechazar, con razones suficientemente sólidas, la posibilidad de existencia ideal de tales objetos distintos de los conceptos específicos mismos; sostendrá que los objetos de los conceptos sólo son perceptos, imágenes, emociones y mociones (págs. 246 y *sigs.*). Sin embargo no considera esas razones suficientes para decidir el problema y sostiene que se trataría de una antinomía, es decir de "una disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede *optar* por *razones* propiamente tales, o de la razón *pura* . . . sino únicamente . . . por razones de la razón *práctica* —que son siempre razones *personales*" (págs. 6 y 96).

Otra aportación a la solución de problemas tradicionales se encuentra en la sutil distinción entre "especies" y "esencias" y sus relaciones con la "definición" (págs. 99 y *sigs.*). Esta distinción se aplicaría igualmente a los conceptos trascendentales, de suerte que habría que distinguir del trascendental "ser" la esencia trascendental "entidad". Al aplicar estas distinciones a las diversas clases de conceptos, se obtiene una clasificación minuciosa y compleja de los conceptos, destacando la red de relaciones que los une.

La segunda clase de conceptos sería la de los "conceptos individuales". Gaos llama así a aquellos cuyo término de referencia exclusivo sería un individuo. Corresponden a una serie de vocablos, como "yo", "esto", "aquí", "ahora", etcétera. Desde que Husserl los trató bajo el rubro de "significaciones ocasionales" y Russell entre los "términos egocéntricos", se ha suscitado una amplia controversia sobre ellos. Aunque esos términos parecerían mostrar cierta relación inmediata, de carácter indicativo, entre el vocablo y un objeto o situación objetiva, Gaos se atiene a la tácita regla establecida por su teoría de la

expresión: toda "designación" de objeto es una simple suma de "notificación" y "objetivación" y supone, por ende, un concepto intermediario. Existirían pues "conceptos individuales", es decir, conceptos cuya función sería objetivar sustancias individuales. "Yo", por ejemplo, objetivaría una sustancia determinada, "aquí", un lugar, etcétera. Siempre hubo dificultad en admitir estos conceptos; parece, en efecto, que ningún concepto, al tener una connotación, podría reducirse a designar un solo individuo, sino todos aquellos que pudieran ser sujetos de esa connotación. Gaos admite esta dificultad mas no se arredra ante ella. Los conceptos individuales, sostiene, tienen su propia connotación. Así, traduce los demostrativos ("esto", "eso") por conceptos de relación de cercanía (págs. 42, 109 y 170), el pronombre personal "yo", por "el sujeto de las expresiones verbales constituyentes de la situación" (pág. 132), etcétera. Sin embargo, aunque tengan una connotación y parezcan por ello reducirse a conceptos específicos, su función propia es designar un individuo particular. "Yo", por ejemplo, designaría una sustancia singular enteramente semejante a la designada por el nombre propio correspondiente (págs. 47, 134), "esta hoja", una hoja particular, etcétera. Luego, estos conceptos conceptuarían algo como individuo de un género. Notemos que Gaos llega a esta conclusión porque juzga que debe mantener dos características de los términos en cuestión: que deba corresponderles un concepto y, por ende, una connotación, y que designen algo individual. Pero entonces llegamos a una noción paradójica: el "concepto individual" sería específico por su connotación e individual por su denotación; pero en su connotación no interviene ninguna nota que distinga este concepto de una especie, ¿por qué, entonces no denota todos los individuos de esa especie y sólo puede denotar uno?

Estas dificultades resaltan al tratar de los "nombres propios". Aun en este caso sostiene el autor que, puesto que el nombre designa algo, debe hacerlo por intermedio de un concepto; así, al nombre "José Gaos" correspondería un concepto de José Gaos (pág. 47). Pero ¿qué connotación podría tener concepto semejante? Gaos, sin discutir la "teoría de las descripciones" de Russell, rechaza la solución que ésta ofrecía: el concepto notificado por el nombre propio no sería traducible a enunciados descriptivos; sin embargo, sostiene que tendría sentido (pág. 134). Pero entonces parece que no tendría connotación propia y su sentido se reduciría a denotar algo inefable; sería en verdad, un *flatus vocis*, una mera marca o un signo sobre un objeto. No obstante, aun en este caso único y extremo, el autor vacila

en abandonar su doctrina del concepto como tercer término, lo interpreta como un "caso límite" que tiende a anular, sin alcanzar a hacerlo, el concepto notificado, y sigue sosteniendo que el nombre propio notifica un concepto (pág. 138). En último término piensa que el problema conduce a una antinomía: ¿el nombre propio notifica un concepto individual connotante, o sólo designa un individuo inefable sin connotar nada de él?

Esta doctrina de los "conceptos individuales" resulta plenamente coherente con la concepción de Gaos sobre la expresión y el concepto. Con todo, no dejará de suscitar interrogantes en más de un lector. El mero hecho de desembocar en una antinomía insoluble por "razones puras", ¿no sugiere poner en crisis la noción misma de "concepto individual" que conduce a ella? Pues sólo tendremos derecho a concluir de esa antinomía el carácter esencialmente antinómico de la razón, si hemos agotado antes todas las explicaciones racionales que pudieran disolverla. Se podría por ejemplo, acudir a la distinción, ya usual, entre dos funciones posibles de la palabra, irreductibles entre sí: la demostrativa y la descriptiva. Habría palabras cuyo sentido en el lenguaje no sería primordialmente connotar, sino sólo referir a algo presente. Su *sentido* consistiría precisamente en ese uso referencial. Sólo tendrían por función llamar la atención del interlocutor sobre algo presente ("destacarlo de un fondo", como tal vez diría Gaos), pero no dirían nada acerca de ello. Por eso no serían nunca plenamente traducibles a conceptos descriptivos, pues su sentido sólo quedaría determinado por su aplicación en una situación concreta. Así, es dudoso que un demostrativo como "esto" pueda íntegramente traducirse por una relación de cercanía; basta notar que si en muchas ocasiones efectuamos esa traducción fallamos en su sentido (por ejemplo, entre varias hojas igualmente cercanas, puedo preguntar a cuál me refiero y contestar "a ésta"; entonces "ésta" no significa "la más cercana", sólo sirve para referir, igual que un gesto del dedo índice). Mas esto obligaría a revisar la regla de que a toda palabra con sentido debiera corresponder un "concepto" susceptible de connotar. Cualquiera que fuera la posición de Gaos frente a otras alternativas de explicación —que alcanzaron gran finura en la controversia sobre el tema—, no cabe duda que su doctrina hubiera ganado mucho en claridad, de tomarlas en cuenta.

La última clase de conceptos sería la de los conceptos "plurales". Una aportación importante del libro es distinguir con claridad este tipo de conceptos —a menudo confundidos con otros— y señalar sus relaciones con otras clases. También aquí desembocamos en una

disyuntiva: ¿habrá objetos plurales, objetivados por esos conceptos, distintos del conjunto de singulares, o no? Sería la tercera antinomía de los objetos de los conceptos.

Los últimos capítulos de la Primera Parte tratan brevemente de la relación de "significación" y de las "situaciones". Recordaremos que Gaos llama "significación" a la "notificación" de Husserl, esto es, a la relación expresiva por la que una expresión da a conocer actos del sujeto. Gaos señala el tono de la expresión oral y los signos ortográficos correspondientes de la escrita, como elementos principales de la significación. Hubiéramos deseado un tratamiento más amplio de este problema, que considerara también otros factores significativos: ¿no hay palabras o combinaciones de palabras cuya función es puramente significativa, aunque aparentemente parezcan "notificar" algo? Al tratar de las situaciones se plantea el problema de la intersubjetividad de los pensamientos. Parece que la posibilidad misma de una situación de interlocución exigiría la identidad de los pensamientos pensados por distintos sujetos. Gaos —quien ya había tratado este punto en su tesis de 1929 sobre Husserl—[2] discute pormenorizadamente los distintos aspectos del problema.

Existencia. Fenomenicidad

La Segunda Parte de *De la Filosofía* —la más llena de ideas originales— dedicará la mayoría de sus páginas al esclarecimiento de las categorías cardinales de la razón pura: *existencia, inexistencia, finitud* e *infinitud*. Mas éstos son también los conceptos fundamentales de la filosofía. De ahí que la teoría de las categorías sea a la vez un intento de dar razón de la filosofía misma.

La fenomenología de la expresión destacaba la función objetivante de los conceptos. Pero ¿en qué consiste el fenómeno mismo de la "objetivación"? Objetivar —nos dice Gaos— es destacar un ente respecto de un fondo o campo; al destacarse el objeto, "se me enfrenta" y queda, por así decir, "desprendido" de mí. Al objetivarlo, dejo de resentir un existente como simple estímulo para mi acción y paso a contemplarlo. La objetivación está pues condicionada por una actitud a-práctica, que permite "abstraer" algo de un fondo preobjetivo (págs. 193 y ss).

Pero todo objeto lo sería de un pensamiento, ¿o sería posible un objeto que no lo fuera de ningún pensamiento? Gaos introduce una

[2] "La Crítica del Psicologismo en Husserl", incluida en *Introducción a la Fenomenología*, Universidad Veracruzana, México, 1960.

distinción terminológica entre "objeto" para el pensamiento y "existente" en cuanto independiente de todo pensamiento (pág. 225). Éste sería el segundo gran tema.

¿Qué es existir? simplemente "estar ahí", "estar presente". De lo presente podemos abstraer la pura presencia: "esta relación de presencia, abstraída de todo sujeto... es la existencia" (pág. 261). La existencia es concebida como un modo activo, que puede recaer sobre cualquier sustancia o modo. Y Gaos va a desarrollar una concepción "activista" de la existencia, basada en la descripción fenomenológica. Existencia es actividad: acto de estar presente un ente, entre otros entes o para un sujeto; acto del sujeto, presente a sí mismo. La existencia subjetiva estaría constituida principalmente por mociones, en cuya raíz hay un *querer* fundamental. Pues aun en la posibilidad del "dejar aparecer o desaparecer" los objetos hay un consentir en ello, es decir, un querer. Y "no querer" sería, en verdad, "querer que no...". El querer tiene por condición de posibilidad la temporalidad; intencionalidad hacia el futuro, teleología. Gaos toca así, desde una perspectiva propia, algunos de los temas centrales de la filosofía existencial.

Pero quizás el punto más importante de esta concepción de la existencia es su liga con la fenomenicidad. Si la existencia es el acto de presencia, abstraída de todo sujeto, el *fenómeno* fundamental es justamente esta presencia de los existentes, aunque para un sujeto. Parecería pues que la existencia sólo rebasa la fenomenicidad en la medida en que podamos hacer abstracción del sujeto y reducirla a "presencia a sí misma"; entonces, la existencia no sería una determinación metafísica sino fenomenológica, que sólo por abstracción subsecuente podría atribuirse a entes metafísicos —si éstos son posibles. El origen de las cuestiones metafísicas habrá de buscarse en un análisis de la fenomenicidad misma; sólo ella nos daría la clave de nuestra tendencia a concebir una existencia transfenoménica. Uno de los aciertos del libro es, sin duda, este intento de encontrar el origen de la aplicación "metafísica" de las categorías racionales, en las características con que se presentan los fenómenos mismos. La interrupción de la presencia es el hecho que empieza a abrirnos a los interrogantes metafísicos; de modo que si no hubiera tal fenómeno, no habría tampoco metafísica. Esencial a la fenomenicidad es el venir a presencia y el irse de la presencia, la aparición y desaparición de los entes. De este fenómeno surgiría el primer concepto de inexistencia, la primera categoría negativa.

En análisis que difícilmente encontrarían paralelo en la filosofía

contemporánea, por lo que a precisión y finura se refiere, estudia el autor los distintos pasos de la inexistencia a la existencia fenoménica y viceversa. Sus conclusiones: los fenómenos de aparición y desaparición fundan dos interpretaciones posibles: como creación-aniquilación y como desplazamiento. Éstas ya no son fenómenos sino conceptuaciones de ellos. En cualquier caso, la existencia en su integridad se capta apareciendo y desapareciendo en cada instante. La existencia es "entre dos inexistencias", y existir es rehacerse en cada instante, es "re-existir", "resistir" (pág. 340). De ahí que la existencia se conciba finita. Porque lo existente puede de hecho concebirse como inexistente en todo momento, es menester dar razón de la existencia, y este "dar razón" es justamentte la filosofía. De ahí deduce Gaos la prioridad de la negación ("in-existencia") en el problema ontológico; que no habría ontología sin "me-ontología" (pág. 348).

La relación de la existencia con la inexistencia se muestra al pronto incomprensible: ¿cómo nacería la existencia ... de nada? De donde la necesidad de explicar la existencia finita, postulando una existencia sin relación con la inexistencia, es decir, infinita. Vemos cómo se ligan dialécticamente los conceptos fundamentales de la metafísica: la *existencia* fenoménica nos remite a su *negación*; existencia en relación con inexistencia se concibe como *finitud*; mas ésta a su vez debe postular, para dar razón de ella, su propia negación: la *infinitud*. Pero aquí no se detiene el proceso; porque podríamos preguntar: ¿es comprensible, a su vez, la existencia *infinita*? Si no es comprensible el comienzo de la existencia a partir de nada, ¿lo es acaso una existencia que no hubiera empezado? De una existencia tal no podría haber razón fuera de ella misma, ¿y no resultaría entonces pura facticidad incomprensible? Pero entonces, la concepción de una existencia infinita ¿no habría que buscarla, más que en el intento de dar razón de lo finito, en "motivos" de la razón práctica? Anuncio del tema final del curso, que sólo entonces habrá de desarrollarse.

En estas lecciones dedicadas a la existencia y a la fenomenicidad se encuentran también contribuciones a la solución de diferentes problemas. Algunos ejemplos: distinciones y relaciones entre el sentido de los términos ontológicos más usados ("ser", "ente", "esencia", "existencia", etcétera), de particular utilidad; una clasificación de los existentes, con la reducción de los fenómenos físicos a perceptos e imágenes (contra la tradición más seguida que colocaría las imágenes entre los fenómenos psíquicos) y la de los fenómenos psíquicos a pensamientos, mociones y emociones; una nueva conceptuación del

problema tradicional de la distinción entre "esencia" y "existencia", tratado en términos de "ente" y "existencia"; una precisa clasificación de los distintos sentidos del "ser" de la cópula, en términos de clases y relaciones entre conceptos, etcétera.

Negación

El análisis de la fenomenicidad y de la existencia ha introducido tres conceptos claves: *negación, finitud, infinitud.* Al tratarlos, llegamos al gozne del curso. *De la Filosofía* no expone por qué son éstos los conceptos centrales de la filosofía, entendida como metafísica. Éste es el resultado de un examen minucioso de las obras señeras de la metafísica occidental. De cualquier modo, el anterior análisis de la existencia ya nos ha mostrado cómo la metafísica tiene su origen en la conceptuación de la inexistencia, por lo tanto en el concepto de negación.

El tema de la negación desempeña un papel central en muchas filosofías modernas, de Hegel al existencialismo; en Gaos cobra una importancia especial; que, en verdad, toda la metafísica depende, para él, de este concepto. Realiza una fenomenología —que se quiere exhaustiva— de la negación en sus diversos sentidos. Empieza reduciendo la negación mímica a la verbal, para pasar a un recuento de las expresiones negativas. Luego de análisis complejos, muestra cómo todas esas expresiones pueden reducirse a una fundamental: "no".

¿Qué designa la negación? De acuerdo con su teoría de la expresión, Gaos sostiene que "no" notifica un concepto singular. Pero de inmediato encuentra una dificultad: no es posible mostrar objeto alguno que corresponda a dicho concepto; luego, concluye, "no" notifica un concepto no objetivante de ningún objeto (pág. 303). Pero, dada la concepción de la expresión sostenida en el libro, un concepto. Es pues el "trascendental" negativo (pág. 310): "no" tiene de inexistente el modo o la sustancia sobre la que recae la negación, sin que tuviera una denotación propia. Por otra parte, con el concepto "no" se puede connotar todo: cualquier individuo y cualquier concepto. Es pues el "trascendental" negativo (pág. 310): "no" tiene denotación propia nula, pero denotación "ajena", de lo connotable por él, máxima, trascendental.

Estamos ante la situación siguiente: los conceptos de *existencia, negación, finitud* e *infinitud* se habían revelado los cardinales de la razón; y hemos visto que no puedo dar razón cabal de ellos sin darla de la negación. Por lo tanto, dar razón de este concepto, sería tam-

bién darla de la razón humana misma. Pero, ¿qué quiere decir "dar razón"? Fundamentalmente significa explicar un ente por otro ente (pág. 389). Ahora bien, el autor sostiene que de todo concepto podemos dar razón por sus objetos, salvo de "no". ¿Cómo dar razón de él si no es por el objeto? Parece que sólo queda una alternativa: darla por el sujeto. "Si los conceptos negativos no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en los objetos, o la tienen en los sujetos y en las emociones y mociones de éstos —o no tendrían razón de ser" (pág. 388). Así, la explicación de la negación —y de los conceptos fundamentales de la filosofía que están en conexión con ella— se encontrará en determinadas mociones y emociones subjetivas. Por ejemplo: noto la ausencia de algo o alguien *porque* me interesa su presencia; este "querer" una presencia sería la razón del juicio que expresaría la ausencia. Los conceptos de "presencia" y "ausencia" ("existencia", "inexistencia") se originarían en el interés y desinterés por la existencia. Mas éstos se fundarían, a su vez, en la voluntad, que se encuentra —según vimos— en la raíz de la existencia humana. Dos direcciones fundamentales tendría el querer originario: querer la existencia o la inexistencia, amor y odio. Llega así Gaos a una sorprendente doctrina: el hombre "crearía" los conceptos centrales de la metafísica, y toda ella, "movido por su amor y odio" (pág. 390). Los conceptos fundamentales de la razón serían oriundos de la voluntad; esta "generación" de los conceptos en la intimidad del sujeto humano sería "la única razón de ser" posible de ellos. La negación aparece entonces como potencia exclusiva del hombre, de la cual se derivan los conceptos "finitud" e "infinitud" y, con ellos, la metafísica. "La negación, pues, es órgano de la infinitización, es *la* creación del hombre, es lo que el hombre introduce en la naturaleza, o lo que ésta introduce en su seno con el hombre" (pág. 392).

La doctrina es, sin duda, sugerente; pero, en verdad, la forma en que llega a sus conclusiones no puede dejar de parecer apresurada. Muchos puntos quedan sin aclarar. En primer lugar, la argumentación descansa en el supuesto de que de todo concepto debe poder dar razón algún o algunos objetos denotados por él. Pero si parece no haber duda respecto a la existencia de conceptos no denotantes (y tal vez estarían en ese mismo caso otras expresiones, además de las negativas: las llamadas "sincategoremáticas" por ejemplo), ¿quiere esto decir que esos conceptos no tienen ninguna otra aplicación a una "situación objetiva" (*Sachverhalt*) dada? En lugar de atenernos al esquema que indicaba que toda palabra debe tener su razón de ser

en algún objeto designado, ¿no habría que poner justamente en cuestión ese esquema? Tal vez hubiera varias maneras de referir un concepto a la realidad objetiva, y habría que explorarlas. Si se encontraran, mostraríamos otras vías para "dar razón" de un concepto por las situaciones objetivas, diferentes de la simple "denotación" de individuos. Por otra parte, aun suponiendo que esos conceptos no denotantes no tuvieran explicación por los objetos (no pudieran aplicarse a ninguna situación objetiva), ¿deberemos reemplazar esa "razón" por otra subjetiva? Al hacerlo, ¿no estaríamos cometiendo una *metábasis eis allo genos*? Porque "dar razón" puede entenderse en muchos sentidos, cada uno situado en un nivel de explicación distinto. Por "dar razón" de un enunciado o de un concepto puedo entender: señalar las condiciones de su verificación objetiva, mostrar cómo se aplica a la realidad, indicar las causas psicológicas que motivan su formulación, las condiciones sociales que lo hacen históricamente posible, etcétera. De cualquier enunciado pueden darse varias razones igualmente válidas, en sentidos diferentes. Y ninguna sería capaz de reemplazar a otra, porque cada una responde a una pregunta distinta. Si pregunto por la posibilidad de aplicación objetiva de un concepto, no puedo responder señalando su origen social o psíquico; mi respuesta no tendría sentido. Cuando pregunto por la "razón" de un concepto en un sentido (por ejemplo: por su aplicación objetiva) no puedo responder dando razón de él *en otro sentido* (por ejemplo: por su génesis psicológica). Porque esta respuesta no resuelve mi pregunta; simplemente habla de otra cosa, se refiere a otra "razón" que aquélla por la cual preguntaba. Así también en la negación. De un concepto negativo podría preguntarse la "razón" en muchos sentidos. Al preguntar por una de estas razones no puedo contestar acudiendo a otra. Si no hay razón para un concepto "del lado de los objetos", no se sigue, por lo tanto, que "sólo puede haberla del lado de los sujetos", porque antecedente y consecuente hablan de dos "razones" muy distintas, que ni se excluyen ni se implican. Gaos parece pensar que hay que elegir necesariamente entre dos explicaciones posibles de un concepto: objetiva o subjetiva; pero, en verdad, no acertamos a ver la disyuntiva. La primera explicación hablaría de su aplicación objetiva, la segunda de su génesis psicológica. Hablar de la génesis no da ninguna razón de su aplicabilidad y viceversa. Por lo tanto, la explicación por el sujeto no "da razón" del concepto en el sentido de "razón" en que debía darla la explicación por el objeto.

Por fin, al decir que la negación viene a la naturaleza por el hombre, ¿no convendría también despejar equívocos? ¿En qué sen-

tido habría que entender esa frase? El propio Gaos ha mostrado que en el campo fenoménico se dan los fenómenos de venir a presencia e irse de la presencia, para conceptuar los cuales acudimos a la negación. No sería pues *esta* negación la que vendría al mundo por el hombre. Tampoco sería, suponemos, la negación puramente práctica, como comportamiento de repulsión ante un estímulo, pues ésta es propia de toda vida (y aun de muchas manifestaciones inorgánicas). ¿Sería entonces la negación en cuanto expresión y conceptuación? ¿Pero no podríamos decir lo mismo de toda expresión y conceptuación, de todo comportamiento simbólico?

Antinomías

A lo largo del curso muchos problemas desembocaban en alternativas que se presentaban irresolubles por la razón pura. Encontramos tres antinomías que correspondían a las tres clases de conceptos y quedó sugerido que podrían reducirse a una disyuntiva fundamental. Los últimos capítulos recogen esos hilos conductores, para desarrollar el tema vertebral del libro: el carácter antinómico de la razón. El tema nos recuerda de inmediato a Kant. ¿No se encuentra desde entonces inscrito en toda refexión sobre el origen de los conceptos metafísicos? Es natural que Gaos, al preguntar por los conceptos centrales de la metafísica, se topara con ellas. Según el autor, no todas las antinomías de la razón pueden reducirse a las kantianas, que, por otra parte, fallan en otros respectos. De ahí la necesidad de un tratamiento más satisfactorio, que intente relacionar entre sí las antinomías y reducirlas, de ser posible, a una raíz común. A las antinomías señaladas a propósito de las tres clases de conceptos, se añaden las que provienen de los conceptos "finito" e "infinito". Pero todas ellas podrían reducirse, en última instancia, a una fundamental; aunque, a decir verdad, Gaos no se preocupe lo bastante por mostrar detenidamente esta reducción. *La* antinomía fundamental sería, dicho en términos sencillos, la que estaría en la base de la alternativa realismo-idealismo. Podría presentarse en dos aspectos. *Primero,* relativamente al sujeto: por una parte yo soy sujeto de todo objeto, en esa medida no puedo convertirme en objeto; por otra parte, yo estoy presente a mí mismo como objeto entre mis objetos. En suma: el sujeto está presente para sí como un objeto entre sus objetos, para el cual todos los objetos están presentes. *Segundo,* relativamente a los existentes: por una parte, es posible concebir un objeto como no denotado ni connotado por ningún sujeto en ningún momento, es decir,

como independiente de todo pensamiento; por otra parte, si así lo concibo, parece que el objeto se presenta justamente como término de un pensamiento. Es el viejo círculo de la relación sujeto-objeto, la "aporía general del conocimiento", como la llamaba Hartmann. Esta aporía —señala Gaos— no puede resolverse *a priori*, pues el problema no consiste en la imposibilidad de pensar en existentes no concebidos por ningún sujeto, sino en la posibilidad de su existencia efectiva (pág. 215). Que estamos efectivamente frente a una disyuntiva irresoluble le parece a Gaos patente. Las dos proposiciones "yo soy un objeto entre mis objetos" y "yo soy sujeto y no objeto" son excluyentes, pensadas simultáneamente; sin embargo, puedo conceptuarme a mí mismo en uno u otro sentido en diferentes momentos (pág. 378). Se trataría pues de dos proposiciones contradictorias y carezco de razones suficientes para pronunciarme por una de ellas.

En este punto encontramos una característica de la reflexión de Gaos, por la que se separa de la kantiana. Para Kant las antinomías surgen porque la razón rebasa los límites de la experiencia posible y pretende aplicarse a objetos metafísicos. La razón no puede decidir entre uno u otro de los términos de la disyuntiva porque éstos no son verificables por la experiencia; no es posible, por lo tanto, señalar un criterio válido que despeje la antinomía. Para Gaos la antinomía no es metafísica sino "ideológica" (pág. 375). Por "ideológica" entiende referente a nuestras ideas sobre las cosas y no a las cosas mismas. La antinomía no se refiere pues a entes trans-fenoménicos sino a conceptos, los cuales —como hemos visto— son, para Gaos, fenómenos. Luego, el carácter antinómico de la razón se encuentra ya en su uso fenoménico. La consecuencia es grave: la imposibilidad de resolver las antinomías por la razón teórica no provendrá de su empleo ilegítimo, sino de su propia constitución como razón. La solución de las antinomías no estará pues en abandonar el campo en que se ofrecen, para restringir la razón a los límites de la experiencia posible; la solución será acudir a otra facultad distinta de la razón pura, que dirima lo que ésta no puede dirimir. ¿Y cuál puede ser esa facultad sino la razón práctica? Concebir las antinomías como propias de la razón en su uso fenoménico nos lleva, así, a poner en cuestión la razón pura misma e intentar dar razón de ella fuera de ella. Ante la imposibilidad de resolver las antinomías por razones puras —concluye el autor—, sólo puede elegirse uno de sus términos por "motivos" de la voluntad. Sostener una doctrina que se inclinara por uno u otro término de la disyuntiva obedece a tendencias subjetivas del filósofo, al amor y al odio, en última ins-

tancia. Así comprendemos que Gaos considere como la finalidad entera de su curso el "intento de dar razón pura de la razón pura por la razón práctica" (pág. 335). Aunque el enunciado recuerde a Kant, la diferencia es grande. Porque, en este contexto, la razón práctica, destinada a dar razón de la pura, no es una razón universal y autolegisladora, sino un conjunto de mociones y emociones del individuo que filosofa. "Dar razón" de algo por la "razón práctica" quiere decir, de hecho, para Gaos, descubrir los motivos fácticos, personales, que en cada caso impelen a optar por uno u otro término de las antinomías; y estos motivos estarían fundados en el querer (amor-odio) individual. ¿Podemos aún llamar "*razón* práctica" a tal querer? Por ello, el propio Gaos dará una definición más certera de su postura: se trataría de un "irracionalismo antinomista entre realismo e idealismo" (pág. 105).

El problema que trata Gaos es de tal monta, sus consecuencias tan graves, que obligan a repasarlo, aunque sea brevemente. El gozne de la argumentación, si la hemos entendido correctamente, consistiría en el carácter no metafísico, sino "fenomenológico" o "ideológico" de las antinomías. Pero ¿en qué sentido podemos decir que las antinomías son "fenomenológicas"? Desde luego, no puede ser en el sentido de que alguno de sus términos fuese verificable empíricamente; en ese caso, ya tendríamos un criterio empírico para dirimir la antinomía y ésta quedaría resuelta. Se trata en realidad de una disyunción entre *conceptuaciones* opuestas acerca de lo fenoménico. El mismo contenido experimentado podría concebirse ora de un modo, ora de otro. Sólo porque Gaos considera que los conceptos son, ellos mismos, fenómenos, puede llamar "fenoménica" a la antinomía, aunque prefiera denominarla, con nombre más justo, "ideológica". Pero entonces, tesis y antítesis de la antinomía fungen, de hecho, como hipótesis conceptuales (más o menos generales) que tratan de explicar y ordenar lo dado. Sólo han sido fraguadas para dar explicación teórica de determinados hechos y su sentido se agota en esta función. Por ende, elegir una frente a la otra sólo puede justificarse si la una cumple mejor que la otra esa función explicativa; sería un tipo de elección semejante a la que el astrónomo tuvo que hacer entre los sistemas conceptuales ptolomeico y copernicano. De hecho, las proposiciones que aparecen como términos de las antinomías de Gaos (existencia o inexistencia de objetos ideales, inefabilidad o conceptualidad del individuo, realismo o idealismo, etcétera) se han propuesto siempre para dar solución a determinados problemas concretos o explicar ciertos hechos (percepción, conocimiento *a priori*, empleo del lengua-

je, etcétera) y pierden su razón de ser si se desligan de esos problemas para los cuales fueron formuladas. La única forma pertinente de elegir por uno u otro término de la alternativa es que un término explique más satisfactoriamente que el otro lo que pretende esclarecer. Para considerar que ambos sean igualmente válidos habría pues que estudiar, en cada caso, los problemas concretos en función de los cuales fueron forjados, y mostrar que ambos los resuelven *igualmente* o dejan *igualmente* de resolverlos.

Pero supongamos que esa demostración se ha logrado y que llegamos a la conclusión de que ambas proposiciones son igualmente válidas. Esto puede tener dos sentidos: *Primero*: que una alternativa sirva para explicar ciertos fenómenos, y otra, otros. En este caso, la solución es buscar una tercera hipótesis, más amplia, que dé razón de todos los fenómenos y supere las anteriores; y la razón pura no podrá descansar hasta superar la antinomía, ni tendrá derecho a renunciar a la explicación. *Segundo*: que las dos proposiciones antinómicas expliquen igualmente todos los fenómenos considerados. Entonces caben dos posibilidades: o bien me inclino por una de ellas por razones metodológicas: su mayor sencillez, economía o armonía racional; y entonces aun decido por razones puras y no prácticas. O bien no me inclino por ninguna y dejo en suspenso mi asentimiento, porque elegir entre ellas carece ya de sentido. El problema de la elección es aquí, *para la razón pura*, un seudo-problema; y la razón no debe plantearse más que los problemas que puede resolver. Si ambas proposiciones explican todos los fenómenos por igual, la elección es, *para la razón pura*, indiferente. Sin embargo, Gaos considera que aun en ese caso estamos frente a un auténtico problema *de la razón pura*; sólo así se explica que vea la necesidad de dar razón de él. El problema de optar entre uno de los términos sería, si acaso, un problema *de la razón práctica*, no de la pura. Se podría pensar que esas dos conceptuaciones, que explican igualmente todos los fenómenos, plantean aún una necesidad de opción por sus implicaciones morales, religiosas o utilitarias para el sujeto; pero entonces la antinomía no es una antinomía teórica sino práctica. En consecuencia, los motivos de la razón práctica no resolverían ningún problema *de la razón teórica*, resolverían *su propio problema*. Tampoco daría la razón práctica razón de la pura, pues para la razón pura no habría más que un seudo-problema. Así, señalar las causas psicológicas por las que elegiría una de dos concepciones igualmente explicativas, no dice nada acerca de la validez o invalidez teórica de esas concepciones, es decir, no dice nada de su pertinencia para resolver los problemas para los

cuales fueron planteadas; por lo tanto, no "da razón" de ellas, en el sentido en que entiende "dar razón" la razón pura.

Subjetividad e historicidad de la filosofía

Tanto el tema de la negación como el de las antinomías nos ha conducido a la subjetividad; en ella encuentra Gaos la esfera que da razón de las categorías fundamentales y, por lo tanto, de la filosofía misma. La filosofía de la filosofía desemboca en una doctrina de la subjetividad. Pero no se trata de la mítica subjetividad trascendental, sino de la individual, única real, del filósofo. Así, todo conduce a un intento de dar razón antropológica de la filosofía por el filósofo. En uno de los últimos capítulos resume Gaos una psicología del filósofo. Lo esencial de ella ya había sido expuesto en *Dos ideas de la Filosofía*. Examina los motivos que explicarían la dedicación a la labor de dar razón y pedir cuentas de todo. En la soberbia, la voluntad de poder y el aislamiento encuentra los rasgos característicos de esa forma de vida. Aclara también las relaciones de esa actitud con otras afines: la religiosa, la científica. Concepción psicológica de gran finura, sugerente por su autenticidad plena, incapaz de caer, como tantas otras, en el autoengaño.

Otro tema que debe plantear la reflexión sobre la filosofía es el de su historia. Desde años atrás este problema, acarreado por el historicismo, había venido ocupando muchas meditaciones de Gaos. Se trata del problema de la unidad y diversidad de las filosofías. ¿Hasta qué punto pueden pretender a la verdad las filosofías, dada la diversidad e incluso contradictoriedad con que se han presentado a lo largo de la historia? Gaos sostiene primero la unidad a la vez que diversidad de las filosofías, en una postura que podría recordar el perspectivismo orteguiano. Señala cómo la variación de los sistemas se efectúa dentro de los límites de una constancia de conceptos fundamentales. Sin embargo, lleva el perspectivismo —en lo que atañe al problema de la verdad— a un punto en que pasa a segundo plano la unidad y destaca la diversidad. La diversidad sería esencial a cada filosofía, más aún, a cada sujeto. Cada filósofo tiene *su* filosofía (pág. 427); entre estas distintas filosofías no hay, en el fondo, la posibilidad de un diálogo auténtico. La filosofía es una visión de su creador, de tal modo personal, que nadie más puede compartir con integridad plena. La filosofía es, prácticamente, incomunicable monólogo (pág. 407); es —como la definió Gaos varias veces— "confesión personal". Toda filosofía tiene la vigencia de su momento y

para su autor: es "subjetiva" y "momentánea" (pág. 426). Gaos termina, así, en un subjetivismo extremo, audazmente asumido: "toda filosofía —confiesa al final del curso— es en conjunto subjetiva —o válida únicamente para ese sujeto, o su autor" (pág. 436).

Coherente con su idea de la filosofía, el libro termina con una crítica de sí mismo. Repasa las etapas de su génesis en la mente de de su autor y señala —con ejemplar autenticidad— los puntos en que se juzga insuficiente o susceptible de crítica.

Este libro es un intento profundo de explicar el porqué de la filosofía. Entiende la explicación, en último término, como recurso a la esfera de la subjetividad. Dar razón de lo objetivo sería trazar su génesis en los actos que lo hacen posible. Con ello, retrasa en cierto sentido un camino que remonta a Kant (¿el mismo Gaos no se llamó "rekantiano"?). Mas no habría que llevar el paralelo demasiado lejos. Difícil sería ya, para cualquier filósofo, sostener el "sujeto trascendental"; la esfera explicativa a la que Gaos recurre es la subjetividad empírica, en lo que tiene, por añadidura, de más personal e intransferible. Con ello llevaría a su término una tendencia predominante en gran parte de la filosofía occidental, especialmente en la de lengua española: explicar los problemas tradicionales de la filosofía acudiendo a caracteres más o menos generales de la condición humana, de la "vida" individual, de la "existencia". Antropologismo, psicologismo, historicismo filosóficos que marcaron en nuestros países el pasado cercano. Pero decíamos que el libro de Gaos lleva a su término esa tendencia. En efecto, su concepción filosófica es una afirmación del valor último de la persona individual para dar razón de la filosofía entera. Esa tónica responde obviamente a una honda conciencia de la crisis por la que en un momento ha pasado —o está pasando— la filosofía. No se preguntaría con tanta insistencia por la necesidad de dar razón de la filosofía, si no se la sintiera menesterosa, más que nunca, de justificación. La filosofía de la filosofía, con su recurso a la subjetividad individual, sería la filosofía de esa conciencia de crisis. Y el mismo Gaos no dejó de anunciar el fin de la filosofía, al menos en su forma tradicional.

Pero si se trata de un libro que conscientemente lleva a su término una etapa filosófica, lo hace intentando incardinar en ella una tónica nueva. Libro bifronte, contempla a la vez el fin de una filosofía, a la cual pertenece, y vislumbra los nuevos temas que surgen. Su teoría del lenguaje, sus análisis de la fenomenicidad y la negación, su examen de la génesis de las categorías metafísicas a partir de lo fenoménico, apuntan a una forma de filosofar que corresponde al

presente y futuro inmediatos más que al pasado reciente. De ahí la dualidad de respuestas que está llamado a suscitar el libro; si a unos podrá parecer la última palabra de un lenguaje, a otros se revelará como la primera de uno nuevo. De ahí también que el libro rebase con mucho la "confesión personal", para convertirse en uno de los testimonios más valiosos de un momento filosófico de Hispanoamérica, preñado de signos de evolución y de crisis.

Mas no sólo como testimonio es inapreciable este libro. Esta breve introducción ha intentado bosquejar su riqueza conceptual, mas no ha podido hacer justicia al rigor, a la seriedad y a la altura con que en todo momento procede la meditación filosófica. En muchos casos podrá el lector diferir de las soluciones propuestas, pero nunca dejará de sacar enseñanzas de sus reflexiones. Ningún filósofo de lengua española puede ignorar esta obra.

L. V.

PRELIMINAR

Este volumen da a la publicidad del libro un curso escrito para leído y leído efectivamente a lo largo del año académico de 1960 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

El curso se presenta en la primera lección y hace su historia en la última de tal forma que resultarían una anticipación superflua las declaraciones y noticias prologales convenientes en otro caso.

En la última lección hace también una autocrítica que indica cómo debiera ser corregido y completado, pero se publica sin ninguna modificación por haber parecido precisamente no más laborioso que una refundición un apéndice[1] *de correcciones y complementos y sí más instructivo: la mejor lección que pueda dar un profesor es la de no ocultar, sino mostrar lisa y llanamente cómo se corrige y completa con modestia y aplicación.*

A pesar de algo dicho en la última lección, el autor no piensa que sea absolutamente imposible que siquiera alguno de los que lean el volumen se mueva a juzgarlo tanto, al menos, como por las fallas y faltas —entre éstas todo lo que no contiene, que es infinito— reconocidas y no reconocidas de él mismo, por las aportaciones que, no obstante todas las fallas y faltas, pudiera reconocer de su parte en él.

En el texto hay particularidades que, introducidas en él para hacer más inteligible la lectura a quienes iban a oírla, la harán menos a quienes la lleven a cabo aquí, por ejemplo, las rayas introducidas para indicarle al autor hacer una pausa destinada a promover una expectativa o un cambio de tono enderezado a destacar lo siguiente de lo anterior y aun a la inversa; pero la supresión hubiera requerido alterar el estilo del texto más de lo que valía la pena. Quizá esta advertencia sirva, poniendo al lector en guardia contra la dificultad, para aminorársela. En cuanto a las dificultades propias *del estilo de la filosofía, la única "apología" que* ésta *puede hacer es la de reivin-*

[1] V. *Diánoia*, 1962.

dicar su derecho a una terminología y fraseología tan abstrusa y poco amena, si la juzga indispensable, como las de las ciencias, matemática, química, económica o la que sea.

Al Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, y singularmente a su Director, el Dr. Eduardo García Máynez, por haber insistido benévolamente en la inclusión del curso entre las prestigiadas publicaciones de Diánoia, *queda de todas veras agradecido.*

J. G.

PRIMER SEMESTRE

DE LA EXPRESIÓN

A Luis Villoro, Emilio Uranga y Alejandro Rossi,
por su asistencia a este curso, en este curso.

LECCIÓN I

EL CURSO

Este curso va a ser un curso de *Filosofía de la Filosofía*.

La Filosofía de la Filosofía debe empezar *ex abrupto*. Las razones *previas* no pueden ser más que anticipaciones de su discurso, entresacadas de éste, forzosamente sin el rigor ni la inteligibilidad de él. La Filosofía de la Filosofía es una teoría o un dar razón teórica *de la Filosofía*, y ella misma *es Filosofía*: luego debe dar razón de sí misma, caer bajo sí misma o cerrarse sobre sí misma: su última cláusula debe ser el final del dar razón de la primera.

Pero con este curso no se trata de Filosofía de la Filosofía, simplemente; sino de un *curso* de Filosofía de la Filosofía. Y es tradición que los cursos empiecen dando idea de sí mismos a los posibles asistentes a ellos, a fin de que éstos sepan qué van a ser los cursos y puedan decidir con conocimiento de causa acerca de su asistencia efectiva a ellos.

El rigor y la inteligibilidad plena del discurso de la Filosofía de la Filosofía cederán, pues, a la tradicional y razonada exigencia inicial de los cursos.

El gran resto de esta primera lección va a estar, pues, dedicado a dar a ustedes idea de la Filosofía de la Filosofía del curso: anticipando en qué va a consistir y por qué va a consistir en aquello en que va a consistir: haciendo un resumen por anticipado, que como tal requerirá explicaciones —en las que vendrá a consistir la Filosofía de la Filosofía del curso mismo. Será un proceder en dos círculos: uno, de radio limitado por el espacio de tiempo de esta lección: de resumen por anticipado, entrecortado y falto de inteligibilidad cabal; otro, de radio prolongado por todo el espacio de tiempo del curso entero, de exposición sin solución de continuidad, con inteligibilidad cabal —o así lo espero. En el fondo se trata de una circularidad por la que finalizará la Filosofía de la Filosofía del curso, como les recordaré al llegar al final de él.

La Filosofía de la Filosofía del curso empezará por una *Fenome-*

nología de la Expresión Verbal. Ésta conduce a una *Fenomenología de la Razón*, y ésta a la de los "*conceptos principales*" o "*categorías*".

Éstas son *strictissimo sensu* los conceptos de '*existencia*' y '*entidad*', '*finitud*' e '*infinitud*' en todas las combinaciones posibles; y de esta combinatoria resultan como categorías "*cardinales*" las *negativas* de '*in*existencia' y de 'entidad *in*finita'.

De esta última categoría, la de 'entidad infinita', es "*nota*" el "*postulado*" de "*dar razón*" "*entitativa*" *de toda entidad y existencia*, incluso, pues, de las categorías mismas; incluso hasta la categoría misma de 'entidad infinita'.

Tal postulado es "*metafenomenológico*". "*Dar razón*" no es cosa de "*fenomenología*", sino de "*teoría*". La *Fenomenología de las Categorías* conduce, pues, a una *Teoría de las Categorías.*

Pero ésta tiene que reconocer la *imposibilidad de dar razón de la existencia de categorías de la entidad de la 'inexistencia' por ningún "objeto"*, ni "empírico", ni "metaempírico" o "metafísico", y, correlativamente, la posibilidad, única, de dar tal razón por el "sujeto" empírico de la "razón" misma. Y dada la correlación existente entre las categorías de 'inexistencia' y de 'entidad infinita', se ve en ella una razón de ser de la identidad de la razón de ser de la existencia de ambas categorías: *la razón de ser de la existencia de categorías de la entidad de las de 'inexistencia' y 'entidad infinita' estaría en el sujeto empírico de la "razón", es decir, en la naturaleza o constitución de este sujeto.*

Este sujeto es el hombre, el "*animal racional*", y su naturaleza es la de su doble racionalidad o razón, "pura" y "práctica", constituida o articulada de tal forma, *que su razón pura puede dar razón, pura, de sí por su razón práctica, pero no puede dar razón, pura, de la razón práctica, y ésta puede dar razón de sí, pero no pura, sino práctica* . . . En otros términos: el hombre puede reconocer que si puede concebir la inexistencia de cualquier ser, incluso de todo ser, en el concepto de 'la nada', y puede concebir un sér de entidad y existencia idénticas e infinitas, o a Dios, no sólo la *condición* de esta doble *posibilidad*, sino la "*motivación*" de la *efectividad* de ambas concepciones, está en su propia naturaleza moral: el hombre llega a "pensar" 'la nada' y a "concebir" a Dios, porque odia o ama la existencia de las entidades respectivamente malas o buenas para él; pero el hombre no parece capaz de descubrir por qué ama u odia bienes o males, o por qué hay un sér moral como él en un cosmos en el que no tiene razón concluyente alguna para reconocer un sér moral como él más que en sí mismo.

La *Teoría de las Categorías* conduce, así, a una *Antropología Filosófica.* Incluso a la *única verdadera* "*Antropología Filosófica*". Este nombre no puede darse con más propiedad a ninguna que a la consis-

tente en dar razón recíprocamente *del hombre por la Filosofía y de la Filosofía por el hombre.*

Pues...

La definición tradicional y por excelencia del hombre lo define como el "animal racional" o por la razón —y con razón.

La palabra "razón" designa ante todo la *palabra* misma, *la expresión verbal,* como en el refrán "obras son amores y no buenas razones", y tiene su "*entelequia*" en la Filosofía. El hombre mismo tiene, por ende, su entelequia en la Filosofía.

La palabra "razón" designa en seguida *lo expresado* por la expresión verbal, la *razón* en el sentido del *pensamiento discursivo.*

Éste se integra última o elementalmente de "*conceptos*", en tal forma que ciertos conceptos son "dominantes" de todo él o "principales": las ya tratadas categorías. Esta integración da a la palabra "razón" un tercer sentido, por eminencia: el de *conceptuación categorial.*

Las categorías "*cardinales*" eran las *negativas* de '*in*existencia' y 'entidad *in*finita'. Esta "cardinalidad" de las categorías negativas da a la palabra "razón" un cuarto sentido, por eminencia mayor aún: el de *conceptuación negativa.*

Pero la categoría de 'entidad infinita' "*prevalece*", en cierto sentido, sobre la de "inexistencia". Este "prevalecimiento" de la categoría de 'entidad infinita' da a la palabra "razón" un quinto sentido, por eminencia insuperable, definitiva: el de *conceptuación de lo Infinito* o, quizá, *conceptuación infinita* ella misma...

Así, la razón, *diferencia específica* del hombre, tiene su entelequia en las categorías —en las negativas— en la de 'el Infinito'. El hombre mismo tiene, pues, su entelequia en ellas —con cuanto ellas entrañan: la naturaleza o constitución moral del hombre.

Mas las categorías son

los conceptos principales también de la Filosofía a lo largo de la historia de ésta,

los conceptos unificantes de la pluralidad histórica de las filosofías o de la historia de la Filosofía.

y condicionantes de la posibilidad de su propia plurificación en filosofía o historias de la Filosofía.

o los conceptos que dan razón de la historia de la Filosofía en la unidad y pluralidad constitutivas de toda historia,

por ser las "notas" integrantes de la "*esencia histórica*" de la Filosofía.

El hombre tiene por su palabra su entelequia en lo integrante de la "esencia" de la Filosofía.

La Filosofía de la Filosofía concluye dando razón de la Filosofía

o con una Teoría de la Filosofía, dando razón, por las categorías y lo que "*complican*", *de la historia* de la Filosofía, o con una Teoría de la Historia de la Filosofía. Esta Teoría es parte del dar razón, por la naturaleza o constitución humana toda, de la historia humana en conjunto. De la esencia del hombre es "propiedad" la historicidad, la historia. La Antropología Filosófica debe contener una Filosofía de la *Historia*. A ésta puede anejarse una Filosofía de la "*Historiografía*".

Por las vías anticipadamente resumidas hasta aquí, la Fenomenología de la Expresión Verbal acaba por ser la Filosofía de la Filosofía entera *y, o, la* Filosofía —para mí, o lo que pudiera llamar mi filosofía, de poder llamar algo así.

Es *quaestio disputata* la de cuál sea o deba ser el "principio" de la Filosofía. Ante todo, en el sentido de principio de la *exposición* de la Filosofía articulada.

Para unos, el principio de la *exposición* de la Filosofía debe ser el principio de la Filosofía en el sentido de principio en el orden de la *invención* de la Filosofía, o en el "orden del *conocimiento*" de ésta.

Para otros, el principio de la *exposición* de la Filosofía debe ser el principio de la Filosofía en el sentido de principio en el "orden del *ser*" conocido por la Filosofía.

Únicamente no habría problema para aquel para quien los tres principios fuesen uno solo: aquel para quien se conociese y expusiese el ser en el orden de éste. Pero hasta Hegel reconoció la plurificación del ser en seres en los que *se* conoce en un orden de *conocimiento* que va *de ellos a él*, marchando la plurificación *de él en ellos* en este orden...

Personalmente, pienso que se trata de una "*antinomía*", quizá de *la* antinomía, por radical, de todas las demás; es decir, de una disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede "*optar*" por "*razones*" propiamente tales, o de la "razón *pura*", que sería una contradicción en los términos, de "optar" y "razón pura"; sino únicamente optar por razones de la "razón *práctica*" —que son "razones *personales*". Y por razones prácticas personales, opto por pensar que el principio de la *exposición* de la Filosofía debe ser el principio en el orden del *conocimiento* en el sentido de "*lo dado*".

"Lo dado" no es menos *quaestio disputata*. Sin embargo, es posible que en este tema no se trate de una antinomía. En todo caso, personalmente opto por pensar que lo dado, *strictissimo sensu*, es *el pensar*, en acto, en *el acto de pensar, consciente de sí*.

Mas el pensamiento no se da sino como *expreso verbalmente*, siquiera con "palabra interior".

Tales, las razones, con la que voy a añadir, de que la Filosofía de la Filosofía, de que la Filosofía, principie, para mí, por la Fenome-

nología de la Expresión Verbal —o de que ésta acabe, para mí, por ser la Filosofía de la Filosofía entera y, o, la Filosofía.

Parecería que en rigor debiera el principio ser *el pensar mismo* verbal, interiormente *expreso*, y no *la expresión* de él. Pero en rigor de verdad el pensamiento no se da a o para sí mismo sino en cuanto o como expreso: la expresión misma ocupa el primer término en el fenómeno total del pensamiento consciente de sí. Y el pensamiento *ajeno* no se da *a los demás* sino a través de la expresión de él.

Por otra parte —*otra*, sólo por un momento—, la Filosofía se "*da*" —*históricamente*, como *expresión verbal*, si inicialmente oral, en definitiva escrita, o como historia de textos: las obras, los escritos de los filósofos.

Y así, "lo dado", *strictissimo sensu*, el principio de la Filosofía de la Filosofía, el principio de la Filosofía, la Fenomenología de la Expresión Verbal, y la manera de "darse" la entelequia de la expresión verbal, el objeto de la Filosofía de la Filosofía, la Filosofía misma, en su historia y esencia, coinciden —cerrando el círculo. Razón decisiva definitivamente para principiar la Filosofía de la Filosofía por la Fenomenología de la Expresión Verbal.

El final de la Filosofía de la Filosofía, la Teoría de la Historia de la Filosofía, a su vez, debe dar razón de todo lo que sea parte, por pequeña o insignificante que sea, de la historia de la Filosofía. De la historia de la Filosofía es parte de este curso, por pequeño e insignificante que sea. La Teoría de la Historia de la Filosofía debe, pues, dar razón de este curso. Así es como la Filosofía de la Filosofía del curso acabará dando razón de sí misma, cayendo bajo sí misma o cerrándose sobre sí misma, según lo dicho al principio.

De tal razón de este curso pienso conveniente, para acabar de darle de él la idea propia de esta primera lección, según lo dicho también al principio, anticipar lo siguiente.

Me encontré con la Filosofía como cuento en mis *Confesiones Profesionales*: conteniendo la historia de la Filosofía —o contenida en esta historia. Ello acabó por plantearme con plena conciencia y todo rigor el problema que la historia de la Filosofía ha acabado por plantear a la Filosofía como problema esencial, incluso como *el* problema esencial de la Filosofía: cómo puede la Filosofía tener una historia, ser histórica, ser una pluralidad de filosofías tal que parece no tener unidad alguna, caso singular del problema de las relaciones entre unidad y pluralidad, que quizá sea *el* problema por excelencia, el problema de los problemas, de la Filosofía —y no de ella sola...

La eventual solución del problema acabó, a su vez, presentándoseme como una Teoría de la Historia de la Filosofía, parte, evidentemente, de una más general o total Teoría de la Filosofía, o,

una vez que tuve noticia del término diltheyano y de las ideas a que daba condensada expresión, una Filosofía de la Filosofía.

Esta Filosofía de la Filosofía fui, he venido articulándola a través de los accidentes de la vida y, singularmente, del pensamiento.

Ya la Lógica y la Didáctica clásicas distinguieron bien entre el método u orden de invención y el método u orden de exposición.

Los hechos no se descubren, las ideas no se ocurren, en el orden de su articulación real o de su articulación lógica: se descubren o se ocurren en un orden de percepciones, *lato sensu*, y asociaciones psicológico-biográficas del sujeto. O en otros términos: el sujeto va, a lo largo de su vida, haciendo descubrimientos y teniendo ocurrencias a que da en cada momento una articulación lógica, *lato sensu*, que corresponde a lo descubierto y ocurrido hasta el momento —pero "*en cada momento*" y "*hasta el momento*", es decir: el proceso de descubrimiento y ocurrencia, que no finaliza más que con la vida, intelectual o biológica, motiva un proceso de rearticulación de lo descubierto y ocurrido que no tiene más que el mismo final.

Únicamente, pues, quien siente o presiente la inminencia del final de su vida biológica o su vida intelectual, o tiene saber, fundado, de ella, puede pensar que la articulación que a sus descubrimientos y ocurrencias haya dado hasta el momento de sentir, presentir o saber tal, sería la definitiva —para él, no para quienes puedan, sobreviviéndole intelectualmente, seguir rearticulando sus descubrimientos u ocurrencias con los propios— si tiene la suerte de que haya a quienes interese tal rearticulación. Y únicamente quien se halle en tal momento puede sentir y pensar urgente fijar por escrito tal articulación con la mayor probabilidad definitiva de sus descubrimientos y ocurrencias, si le interesa la posibilidad de que alguien que le sobreviva siga rearticulándolas, o simplemente dejar constancia documental de haber pasado la vida esforzándose por descubrir, por que se le ocurriera; y por articular y rearticular aquello que, al hacer profesión, contrajo el deber de esforzarse por descubrir, por que se le ocurriera y por articular y rearticular.

Entre los accidentes del pensamiento a que acabo de referirme, y más especialmente entre los relativos a la rearticulación de hechos o ideas, figuran más especialmente aún los relativos a la forma literaria que dar a la rearticulación. Durante años he vacilado entre el libro con todo el detalle y volumen posible, el libro únicamente de lo esencial escuetamente formulado, hasta el libro de puros aforismos, simplemente en orden sistemático; el curso escrito para ser leído... He acabado decidiéndome por esta forma al parecerme la más auténtica en el siguiente sentido. Yo he sido y soy esencialmente, auténticamente, un profesor más que ninguna otra cosa que también haya sido o sea,

o pueda o pudiera haber sido o ser, intelectualmente. Me ha parecido, pues, que a la expresión o exposición con la mayor probabilidad definitiva del resultado de los esfuerzos hechos a lo largo de la vida para cumplir con el deber contraído al hacer profesión de lo que he sido y soy esencialmente, debía darle la forma más propia de los esfuerzos propios, a su vez, de un profesor: la del curso. Éste tiene, por lo demás, antecedentes bien clásicos desde las obras de Aristóteles a las de Hegel, y bien actuales, en algunas de las últimas publicaciones de Heidegger.

Este curso va a ser, en suma y conclusión, un curso de:

Filosofía de la Filosofía,

Fenomenología de la Expresión Verbal y Filosofía del Lenguaje,

Fenomenología y Teoría de la Razón o Filosofía de la Razón,

Fenomenología y Teoría de las Categorías o Filosofía de las Categorías,

Antropología Filosófica o Filosofía del Hombre,

Fenomenología y Teoría de la Historia de la Filosofía en particular y de la Historia en su totalidad, o Filosofía de la Historia de la Filosofía y Filosofía de la Historia —y añejas Filosofías de la Historiografía

—todo, uno y lo mismo—,

que debe acabar dando razón cabal de sí mismo

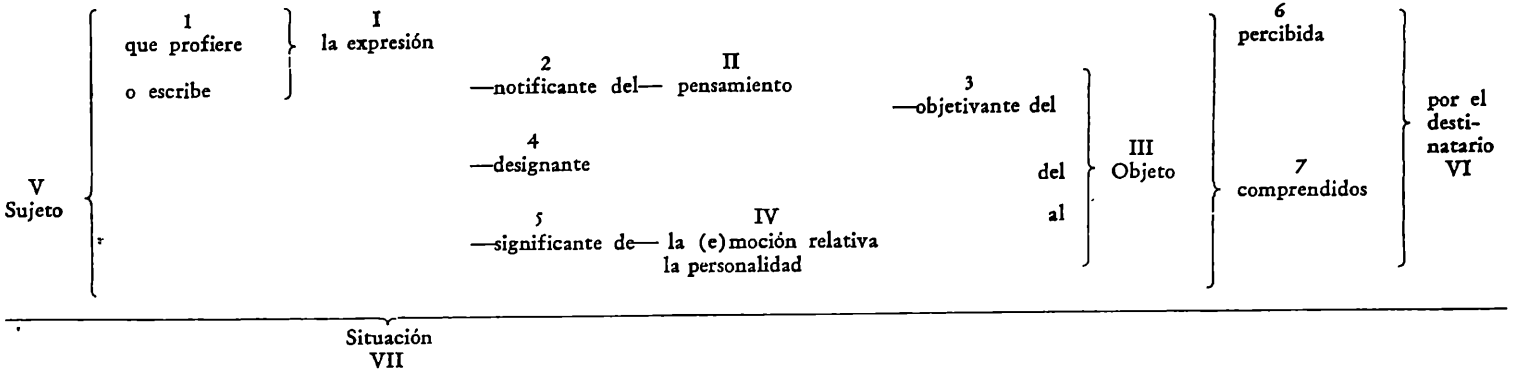
y que será la expresión o exposición con la mayor probabilidad definitiva de la dedicación de mi vida a la Filosofía.

Los temas del curso pueden agruparse en tres grandes partes del mismo:

la Fenomenología de la Expresión Verbal en general y de los Objetos expresados por ella también en general: destinada a proveer el instrumental conceptual, principalmente de distinciones, indispensable para plantear los problemas del curso con toda la inequívoca precisión debida a la resolución;

la Fenomenología de las Categorías o de la existencia y la negación, particularmente la infinitud: es la que plantea los problemas esenciales del curso;

la Teoría de las Categorías mediante la Fenomenología y Teoría de la Naturaleza Humana y la Psicología del Filósofo, y la Fenomenología de la Historia de la Filosofía y la Teoría de ella mediante las Fenomenología y Teorías de la Naturaleza Humana y de las Categorías y la Psicología del Filósofo: un dar razón de la Filosofía por el hombre y de éste por la Filosofía, de las categorías por la historia y de ésta por las categorías —en una circularidad de la que habrá a su vez que dar razón— que debiera representar la resolución de los problemas planteados.


V
Sujeto
1
que profiere
o escribe
I
la expresión
2
—notificante del—
II
pensamiento
3
—objetivante del
4
—designante
5
—significante de—
IV
la (e)moción relativa
la personalidad
del
al
III
Objeto
6
percibida
7
comprendidos
por el
destinatario
VI
Situación
VII

LECCIÓN II

UNA EXPRESIÓN VERBAL

El método fenomenológico prescribe partir de expresiones verbales designantes del objeto del que se quiere hacer la fenomenología y de un ejemplo o ejemplar de tal objeto. Nosotros debemos ahora hacer la fenomenología de la expresión verbal. Como expresión verbal designante de *la expresión verbal* puede bastar por lo pronto esta misma expresión verbal: "la expresión verbal". Partamos, pues, de un ejemplo de ella. Sea la expresión verbal "esta sala".

Esta expresión verbal "esta sala" es el centro de un fenómeno total de expresión verbal en el que hay que distinguir todo lo siguiente, poniéndole por nombres términos técnicos, según prescribe también el método. La propiedad y coherencia de la terminología que iré proponiéndoles tiene antecedentes y razones, aducir los cuales llevaría un tiempo de esta lección no justificable por su importancia o interés.

Como expresión efectivamente *oral* para ustedes y para mí en el momento de proferirla, los *sonidos articulados* de la voz humana que proferí con el *tono enunciativo* con que los proferí. Como expresión *escrita* efectivamente para mí, aquí, en la percepción de esta copia a máquina de mi original manuscrito, y posiblemente para ustedes ya ahora mismo, en su imaginación, los *signos gráficos* de los sonidos articulados proferidos, las letras agrupadas en las dos palabras "esta sala", y del tono enunciativo, la *falta* de signos de interrogación y admiración. Esta falta de signos no deja de ser un signo, por peculiar que sea al consistir en tal falta. Concédanme el hecho y dispénsenme de la explicación de él *en este momento*: primero, porque ahora nos distraería inútilmente, y luego, porque tendrá lugar más adecuado aún en otro del curso; cierto que muy lejano todavía, pero ya les haré en él el recuerdo procedente. Llamemos a los sonidos articulados y al tono de enunciación de ellos, y a los correspondientes signos gráficos, conjuntamente "*lo* expresante"; diferencialmente, y por lo que voy a decir en seguida, a los sonidos articulados y a los signos de ellos, "*lo* notificante" y "*lo* designante"; al tono y al signo de él, "*lo* significante".

Los sonidos articulados "esta sala", o los signos gráficos correspondientes, expresan el "objeto" que es *esta sala* misma, en su realidad, "percibida", o son "lo expresante" *de él*. Pero no lo expresan *directamente*, sino *por medio* del *concepto* 'esta sala'. La interposición de este concepto entre los sonidos articulados "esta sala" y *esta sala* misma, es un *hecho* psíquico incuestionable. Lo que puede, en cambio, ser cuestión, es si este hecho es reducible o irreducible a otros hechos psíquicos, como las sensaciones, o sí, por el contrario, ni siquiera se reduciría a ser un hecho psíquico, sino que contendría un ingrediente *ideal*. Pero la dilucidación de esta cuestión no es indispensable todavía. Donde ya lo sea, allí será dilucidada. Indispensable ahora sería únicamente evitar, advirtiéndolo, el pensar que por ser cuestión la interpretación del hecho, no sería incuestionable el hecho mismo, sino discutible hasta poder negarlo —como no puede serlo ningún *hecho*—. Los sonidos articulados "esta sala", o los signos gráficos correspondientes, expresan, pues, directamente el concepto 'esta sala' y por medio de éste el objeto percibido *esta sala*. Distingamos congruentemente, llamando a los sonidos articulados, o a los signos gráficos correspondientes, como anticipé, "*lo* notificante" del concepto 'esta sala'; a éste, correlativamente "*lo* notificado" por los sonidos o signos, y a la vez "*lo* objetivante" del objeto *esta sala* misma; y a ésta, correlativamente, de nuevo, "*lo* objetivado" por el concepto o, simplemente, el "objeto". Pero, además, es lo más frecuente necesitar referirse, aunque sólo sea por mor de la brevedad, a la relación de los sonidos o los signos de ellos con el objeto, prescindiendo del intermediario conceptual y de sus relaciones, por un lado, con sonidos o signos, y por el otro lado, con el objeto: llamemos, así, a los sonidos o signos, como también anticipé, "*lo* designante" del objeto, y a éste, correlativamente, "*lo* designado" por los sonidos o signos.

Por su parte, el tono enunciativo, o el signo gráfico de él, la falta de signos de interrogación y admiración, expresa la simplemente o puramente *ecuánime* percepción de *esta sala*, esta actitud o estado afectivo de la *ecuanimidad* "contemplativa" o de la *ecuánime* "contemplación"; actitud o estado relativo al objeto "*designado*" por los sonidos "esta casa", o los signos gráficos de ellos, u "*objetivado*" por el concepto 'esta casa' "notificado" por los mismos sonidos o signos, pero siendo ella misma, o él mismo, la actitud o el estado —"lo *significado*" por el tono o el signo de él, como diremos, llamando, correlativamente, al tono o al signo de él "*lo* significante", como también anticipé, para distinguir terminológicamente, según se debe, lo expresado por el tono o el signo de él y lo expresado por los sonidos articulados o los signos de ellos.

Mas una actitud o estado afectivo es una actitud o estado psíquico, de un sujeto psíquico. En el fenómeno total cuya fenomenología

vengo haciendo ha de haber, pues, además de todo lo ya distinguido de él, un sujeto psíquico. Ha de haberlo, en rigor, no sólo por haber en el fenómeno la actitud o estado afectivo registrado, sino también por haber el concepto y los sonidos y tono o los signos igualmente registrados: reconocimos en el concepto por lo pronto un hecho psíquico, que no requiere menos un sujeto psíquico; y los sonidos y el tono o los signos de ellos tampoco requieren menos el sujeto que profiera los sonidos con su tono o escriba los signos de unos y otro. Y efectivamente, en el fenómeno total de expresión verbal de que es centro la expresión "esta sala", hay un sujeto psíquico, que es a una el que viene profiriendo la expresión oral tantas veces como había escrito la escrita, el del concepto 'esta sala' y el de la actitud o estado de ecuánime contemplación de *esta sala* misma: este sujeto —soy yo, quien lee ahora aquí, en esta sala. A este sujeto podríamos llamarle "*el* expresante" de la expresión, o "*el* profiriente" o "*el* emitente" de los sonidos con su tono y "*el* escribiente" de los signos gráficos de los sonidos, más "*el* notificante" del concepto 'esta sala', "*el* objetivante", por medio de este concepto, de *esta sala* misma, "*el* designante" de ésta con los sonidos y su tono o los signos de ellos, y "*el* significante" de *su* actitud o estado de ecuánime contemplación de *esta sala*; pero la unidad del sujeto de todo ello permite, y la brevedad preferible en la terminología recomienda, llamarlo simplemente el "sujeto", sobreentendiendo que es el de la expresión en todos los aspectos, ingredientes o concomitantes de ella distinguidos hasta este punto.

De hecho no hay en el fenómeno total cuya fenomenología vengo haciendo, únicamente el sujeto a que acabo de referirme. Ahí están también ustedes, sujetos tan psíquicos o tan sujetos como yo, a quienes vengo dirigiendo la expresión *oral* "esta sala" en esta sala misma, después de haberles dirigido la expresión *escrita* "esta sala" desde el lugar en que escribí esta lección. Ustedes vienen oyendo, "*percibiendo*" auditiva o acústicamente, los sonidos "esta sala" en el tono enunciativo con que vengo profiriéndolos tan repetidamente, como podrían percibir visual u ópticamente los signos respectivos, y vienen "*comprendiendo*" el concepto notificado, 'esta sala', y por medio de él, el objeto, *esta sala* misma, y a la vez la ecuánime contemplación mía de este objeto "significada" por el tono enunciativo de mi voz. Ustedes son, pues, unos sujetos "percipientes" de los sonidos y tono o signos y "que comprenden" el concepto, el objeto y la actitud o estado psíquico mío relativo al objeto —digo, me figuro que han venido percibiendo y, sobre todo, comprendiendo todo ello, y me lisonjeo con la figuración. En todo caso, podríamos hablar en adelante de "sujetos percipientes y que comprenden", pero les propongo hablar del "destinatario" de la expresión, por lo que diré dentro de poco. Del sujeto y el destinatario juntamente, se puede

hablar como de "los sujetos", sobre todo cuando hace imposible todo equívoco al contexto.

Lo notificante y designante, lo significante, lo notificado y objetivante, el objeto, lo significado, el sujeto y el destinatario son, en suma, los *siete* ingredientes del fenómeno total distinguidos hasta este punto. Pero en el fenómeno total hay todavía otros *siete* ingredientes:

el acto o la actividad de "proferir" o "emitir" los sonidos con su tono o de "escribir" los signos de ellos;

la relación entre los sonidos articulados o los signos de ellos y el concepto, o entre lo notificante y lo notificado, o la "notificación";

la relación entre el concepto y el objeto o la "objetivación";

la relación entre los sonidos articulados o los signos de ellos y el objeto o la "designación";

la relación entre el tono o el signo de él y la actitud o estado psíquico, o entre "lo significante" y "lo significado", o la "significación";

la "percepción" de los sonidos con su tono o de los signos de ellos, o de lo notificante y designante y lo significante, por el destinatario;

y la "comprensión" del concepto, del objeto, de la actitud o estado psíquicos, o de lo notificado y objetivante, del objeto y de lo significado, por el destinatario.

Del acto de proferir yo la expresión oral "esta sala", o de escribir la correspondiente expresión escrita, no hay nada que decir y valga la pena de decirlo.

La notificación del concepto 'esta sala' por los sonidos o los signos gráficos "esta sala", envuelve el acto psíquico de pensar yo el concepto, caso individual de la relación llamada corrientemente, pero no con la precisión debida, "del lenguaje y el pensamiento". Como anuncié en momento anterior, reaparecerá en lugar posterior y más adecuado del curso.

La objetivación de *esta sala* misma por mí mediante el concepto 'esta sala', es caso individual de la relación llamada corrientemente "del pensamiento y los objetos", que envuelve cuestiones de las más formidables de la Filosofía. Las pertinentes de ellas en este curso irán siendo tratadas procedentemente a lo largo de él.

La designación es la simple suma de la notificación y la objetivación, por lo que no merece más mención.

La significación de mi ecuánime contemplación de *esta sala* al designarla con estos sonidos en tono enunciativo, o con los signos gráficos de estos sonidos y tono, es caso individual de una relación que envuelve también sus problemas. Uno, que le es común con algunos de los ingredientes anteriores del fenómeno de que vengo

haciendo la fenomenología, es de plantear, si no de resolver, inmediatamente. Dije antes que "vengo dirigiendo la expresión *oral* "esta sala" " a ustedes, "después de haberles dirigido la expresión *escrita* "esta sala" ". Este "dirigir" a ustedes la expresión es más propiamente una "intención" psíquica mía. Esta intención ¿es un ingrediente de los fenómenos psíquicos del pensar el concepto y objetivar el objeto con ecuanimidad, o un fenómeno psíquico agregado a los anteriores? . . .

De la efectiva percepción de los sonidos "esta sala" por ustedes, y de la posible percepción de los signos gráficos de ellos, debo repetir lo mismo que dije del acto de proferir yo los unos o escribir los otros: que no hay nada que decir y valga la pena de decirlo.

Pero no así de la comprensión por ustedes del concepto, objeto y actitud o estado psíquico mío relativo a éste. Se trata de una parte del fenómeno total sumamente complicada, de la que ahora diré únicamente lo siguiente. Al oír los sonidos "esta sala", ustedes han pensado el mismo concepto que yo, 'esta sala', y al pensarlo han objetivado mediante él el mismo objeto que yo, *esta sala* misma; y la han objetivado de la misma manera que yo: percibiéndola visualmente; pero no como la percibíamos antes de tal objetivación: como un fondo perceptivo vago, por inatendido, sobre el cual pensábamos, percibíamos, imaginábamos . . . los objetos a que antes atendíamos; sino como objetivábamos estos objetos: percibiendo esta sala con una atención y conciencia peculiares, por obra del pensarla con el concepto 'esta sala' al proferir yo y oír ustedes los sonidos "esta sala". Y al oír estos sonidos con el tono enunciativo con que los he proferido, ustedes han "comprendido" mi actitud o estado de ecuánime contemplación de esta sala —directamente, sin reflexión ni siquiera atención especial alguna a ella. En esta particular "comprensión" se trata efectivamente de un caso particular de la comprensión de la expresión "mímica". Lo significante y lo significado es lo que hay en el fenómeno de la expresión oral de común con el de la expresión mímica, a diferencia de lo notificante y lo notificado, lo objetivante y el objeto, que son lo privativo de la expresión *verbal*. La expresante mímicamente funciona como un "*signo*" de lo expresado por ello. Es la razón de la adopción de los términos de "significante" y "significado" para el tono de la voz y la actitud o estado psíquico expresado por él. Y la comprensión de lo significado por el signo mímico es una peculiar "*percepción*" directa, de lo significado, *en el signo mismo*, en el tono de la voz, como en el gesto de la cara o en cualquier otra expresión mímica.

Ha quedado completo el inventario de los ingredientes del fenómeno total de que es centro la expresión verbal "esta sala". Ahora, después de haberlo analizado, se trata de aprehenderlo y formularlo en su integridad: la expresión oral "esta sala" funciona como órgano de constitución de una "situación" de convivencia de los sujetos que

somos ustedes y yo integrada por estos sujetos y por la expresión misma, los sonidos "esta sala" emitidos por mí con su tono enunciativo y oídos por ustedes con este tono, por el concepto 'esta sala' pensado por ustedes conmigo, por el objeto *esta sala* misma objetivada por ustedes conmigo, y por la ecuanimidad de mi objetivación de esta sala percibida en el tono emisión de los sonidos por ustedes como indiqué hace un momento...

Mas una vez analizado y sintetizado así el ejemplo elegido, el método fenomenológico nos prescribe "*generalizar*" —buscando acuciosa y lealmente ejemplos, no que *revaliden*, sino que *invaliden* los resultados del análisis y síntesis del ejemplo elegido, porque únicamente los resultados no invalidados por los ejemplos así buscados podrán generalizarse a todos los ejemplares del fenómeno de que se trata de hacer la fenomenología, en nuestro caso a *todas* las *expresiones verbales*. Pero semejante busca no cabe en su integridad dentro del espacio que puedo concederle con justa proporcionalidad dentro del espacio, a su vez del curso entero. Me encuentro forzado a no buscar con ustedes lo debido, sino a darles solamente los resultados de la busca misma hecha por mí, pero que sin ésta serán para ustedes dogmáticos, es decir, tendrán que ser por ustedes creídos en razón de la autoridad que me concedan, mientras ustedes no los verifiquen por sí mismos haciendo la misma busca que yo.

LECCIÓN III

LAS EXPRESIONES VERBALES EN GENERAL

En todas las expresiones verbales son lo notificante y designante los sonidos articulados de la voz humana. Por "articulados" se entiende corrientemente —en nuestra terminología: "articulados" designa corrientemente— la diferencia relativamente a sonidos inarticulados de la voz humana y de las voces de los animales; éstos no son nuclearmente vocálicos ni concomitantemente consonánticos, como aquéllos. Pero por "articulados" pudiera entenderse la agrupación en palabras, cláusulas, discurso —sólo fonéticamente tomados. A esta articulación corresponde la de lo notificado del pensamiento a que me referiré pronto —o quizá más exactamente, a la articulación del pensamiento correspondería la de los sonidos del habla humana. Lo que a continuación voy a exponer vale para todos los términos de la articulación de las expresiones, desde las más elementales, no ya palabras, sino partes notificantes de las palabras, como los afijos, hasta el discurso más amplio. Quiero decir que, por ejemplo, "designantes" de objetos no son solamente las palabras, sino también las frases, oraciones, cláusulas, discurso.

Lo significante de todas las expresiones verbales no se reduce al tono enunciativo de emisión de los sonidos notificantes. Tradicionalmente vienen distinguiéndose, además, los tonos interrogativo, exclamativo e imperativo. El mismo ejemplo de que partimos puede servir aún: "esta sala", "¿esta sala?", "¡esta sala!" Pero observen las variedades que es posible dar al tono exclamativo: "¡esta sala!", con tono de admiración para ella, como expresión —notificación— elíptica del pensamiento 'esta admirable sala de esta admirable Ciudad Universitaria'; "¡esta sala!", con tono de enojo contra ella, como expresión elíptica del pensamiento 'esta maldita sala tan fría en que tengo que dar clase'; "¡esta sala!", con tono de resignación a ella, como expresión elíptica del pensamiento 'esta maldita sala en que no me queda más remedio que dar clase'... Ni es imposible proferir "esta sala" con tono imperativo en situación adecuada, como si a mi queja por tener que dar la clase en esta sala me respondiese un Director como

no es, ciertamente, el que tengo: "¡esta sala!", expresando elípticamente el pensamiento 'esta sala y no otra es aquella en que tiene usted que dar clase'. Parecería ya que los tonos son muchos más que los distinguidos tradicionalmente, y tal parecer lo corroborará lo que encontraremos al tratar de lo significado. Pero aun cuando estuviesen bien distinguidos todos los tonos de emisión de la voz humana que sea posible distinguir, quizá no parecería agotado todavía lo significante de todas las expresiones verbales, ni mucho menos —a poco que se sepa de las enseñanzas de la Estilística: significante, en nuestro sentido —en nuestra designación—, es, por ejemplo, el "color" o "matiz" del sonido de cada vocal, como el claro, de clar*í*n, de la "*i*" o el l*ú*g*u*bre de la "*u*", de que poetas y estilistas saben sacar tantos y tales partidos... Pero este tema, de los recursos estilísticos de la significación, en nuestro sentido, puede quedar aquí en esta tan inicial referencia.

Lo notificado y objetivante en todas las expresiones verbales son los conceptos, juicios, raciocinios, discursos, universos del discurso, en que se articula el pensamiento humano entero o de la Humanidad toda, pasada, presente, futura, que pueden llamarse "pensamientos" del "pensamiento". Su articulación es ingentemente compleja: va desde las unidades más breves y fugaces del pensamiento de los distintos individuos en sendos momentos, hasta la colección de todos los pensamientos tenidos e intercambiados por todos los seres humanos, en todas las situaciones constituidas por la función del órgano de la expresión verbal a lo largo de la historia entera de la especie o el género humano. Pero esta ingente complejidad individual —doblemente: en el sentido de cada pensamiento individual y cada individuo pensante— e histórica —también doblemente: en el sentido de las colectividades de ambas especies de individualidades—, está "dominada", en suma —una vez aún en un doble sentido: el del resumen y el de lo sumo—, por unos pocos, muy pocos *conceptos*, las "categorías", *el* tema central de la Filosofía de la Filosofía y de este curso. El pensamiento humano entero se integra de las más variadas agrupaciones de juicio que se componen elemental, últimamente, de conceptos. Y los conceptos se presentan "objetivamente" articulados en forma de una peculiar subordinación de todos a unos pocos: tema que ha de ocuparnos cuanto merece —en el lugar verdaderamente pertinente.

Las categorías son lo primero en el orden *del ser del pensamiento*, para todo sujeto filosofante, a diferencia del conceptuarlas de lo primero en el orden *del ser* a secas, lo que son únicamente para los filósofos idealistas trascendentales. En el orden *del conocimiento*, que abarca juntamente el conocimiento del *resto* del ser por medio del pensamiento y el conocimiento de éste por sí mismo, es lo primero

para todo sujeto filosofante "*lo dado*", pero con esta expresión designan diferentes objetos unos u otros de tales sujetos. Personalmente, pienso lo que les voy a resumir. Lo *dado* no puede ser, sin contrasentido, nada *buscado*, sino lo encontrado antes de toda busca de ello, justo al ir o ponerse a buscarlo; y lo encontrado no sólo así, sino además con *evidencia* de la *indubitabilidad* de su *darse*, de su *estar ahí, en sí mismo*, directamente. Ambos requisitos coinciden *únicamente*, con literalidad absoluta, en el *pensar*, en acto, en el acto de pensar, en cuanto es, efectiva y esencialmente, *consciente de sí*, y ya directa, no sólo reflejamente. Mas el pensar es consciente de sí como de hecho y por esencia *expresado verbalmente*, siquiera con "palabra interior", hasta el punto de una peculiar primacía de lo expresante, lo notificante, sobre lo expresado, lo notificado: los sonidos articulados de la voz humana, o la correspondiente palabra interior, tienen por esencial función la de proyectar la conciencia por medio de ellos, a través de ellos, más allá de ellos, pero *no a los pensamientos* notificados por ellos, sino también por medio de éstos, a través de éstos, más allá de éstos, a los objetos designados; en este funcionamiento, de sonidos y pensamientos subordinados a los objetos, tienen los sonidos un relativo "relieve" para la conciencia, de "perceptos físicos", que no tienen los pensamientos, conscientes de sí en "percepción interna" directa, aunque esta conciencia sea la que da "lo dado" como no lo da ni la percepción física de los sonidos, a pesar de la esencialidad[1] de éstos al pensar, ni la objetivación, por los pensamientos, de los objetos —quizá ni siquiera de los pensamientos mismos como objetos de conciencia o percepción interna refleja. Puntos sobre los que he de volver aún en lo que resta de esta lección y en lugares ulteriores del curso. Inmediatamente, en cambio, debo añadir otro. La conciencia de sí del pensar que hace de éste "lo dado" es concomitante *de todo pensar*, no exclusiva, ni siquiera preferentemente del pensar "*en*" las categorías, que es "reflexión" sobre ellas. Por consiguiente, lo primero en el orden *del conocimiento* o lo dado, el pensar consciente de sí, y lo primero en el orden *del ser del pensamiento*, las categorías, no coinciden más que al pensar "*con*" éstas. Mucho menos coinciden lo primero en el orden *del conocimiento* o/y lo primero en el orden del *ser del pensamiento*, el pensar consciente de sí o/y las categorías, y lo primero en el orden *del ser* a secas —que no coinciden más que en la concepción idealista trascendental de las categorías mismas como los principios "*constitutivos*" del resto íntegro del ser.

[1] Quizá la prueba más concluyente de la esencialidad del cuerpo no ya al alma, sino al espíritu humano —y a todo espíritu racional en el sentido del humano.

Lo designado en todas las expresiones verbales, lo objetivado por el pensamiento notificado por todas ellas, o más simplemente, los objetos del lenguaje y del pensamiento humano enteros, son *todos los objetos*, a la vez *reales y posibles*, si se entiende la expresión "objetos" en el exclusivo sentido de los correlatos del pensamiento: no son posibles más "*objetos*" que los que lo sean "realmente" del pensamiento. Naturalmente, que este sentido reclama una fundamentación, que se dé de él razón concluyente... —Los pensamientos de los objetos de toda especie serán el tema de las lecciones siguientes a estas primeras.

Lo significado por todas las expresiones verbales, sea solamente por los tonos de todas ellas, sea por todo lo significante de todas ellas, son, por lo pronto, actitudes o estados psíquicos como los encontrados en el análisis de los ejemplos elegidos. En rigor, en tal análisis no encontramos solamente "actitudes" o "estados", expresiones de sentido —designación— *estático*: encontramos ya fenómenos psíquicos que no pueden designarse propiamente más que con expresiones de sentido *dinámico* o *cinético*: "emociones", "mociones" o "movimientos del ánimo". El tono enunciativo significaba la ecuánime contemplación del objeto: es sin duda un estado —de actividad intelectual o perceptiva. El tono interrogativo significa la duda acerca de la existencia del objeto, que puede "*estabilizarse*", incluso largamente, por toda una vida, pero únicamente como lo que es por esencia entrañada en la etimología: "duda" tiene que ver con "dos": es un estado de oscilación. El tono exclamativo puede significar la admiración, el enojo, la resignación e innúmeras "*emociones*" o "*mociones*" más: porque si todas ellas pueden "*estabilizarse*" más o menos, lo estabilizado son emociones o mociones. Es que en general: lo estático es en lo psíquico —y en lo mímico que lo significa[1]— sólo relativamente estático y el límite, relativo, pues, de lo dinámico o cinético; lo psíquico es psiquismo, es actividad, como la vida toda, lo viviente todo. Por eso preferiré en adelante hablar técnicamente de "emociones" y "mociones" cuando no se trate específica o individualmente de tales estados límites y relativos.

Pero lo significado por todas las expresiones verbales no se reduce finalmente a aquello que ha sido por lo pronto. Lo por lo pronto significado entraña o supone por lo pronto, a su vez, mucho más de lo que aparece a primera vista. La duda, por ejemplo, no es simplemente una oscilación entre el pensamiento de la existencia y el de la inexistencia del objeto, por no poder *asentir* a ninguno de los dos, al no conocer con certeza la existencia o no tener razones ciertas de ella o de la inexistencia: tal oscilación va normalmente acompa-

[1] El mismo cuerpo vivo va cambiando a lo largo de la vida y con su cambio el de su significación.

ñada de un sentimiento de *desplacer*, de *disgusto*, porque el hombre *prefiere* normalmente, y no sin razón, aunque fuera únicamente biológica, el estado de certeza; y por lo mismo, la duda entraña el *afán* de salir de ella, de saber con certeza. Es por lo que el tono interrogativo no es el de la duda solamente, sino también, y más propiamente aún, el de la interrogación misma, el de tal afán de salir de dudas y saber con certeza. Si lo que acaba de ponerse de manifiesto con el ejemplo de la duda se generaliza, ¿adónde llegaremos? ... Quizá la principal aportación de este curso sea la de poner de manifiesto hasta dónde llegaría lo entrañado o supuesto por la significación de las expresiones notificantes de los conceptos categoriales ...

Lo significante, lo significado y la relación entre ambos es lo que hay de expresión *mímica* en la verbal. Ahora bien, la expresión mímica parece extenderse en realidad mucho, pero mucho más allá de lo que parece de buenas a primeras. De buenas a primeras parece limitarse a los "movimientos expresivos" de los seres humanos y los animales superiores. Pero si tales movimientos son mímicamente expresivos por ser signos de movimientos psíquicos, de algo psíquico, todo lo significante de algo psíquico sería mímicamente expresivo; y esta consecuencia admitida, hay que concluir que lo mímicamente expresivo es no sólo *dinámico* o *cinético* y *parcial*, y exclusivo de los seres *humanos* y de los *animales superiores*, sino también *estático*, y *total*, y propio hasta de los vegetales, o sea, de todos los seres vivos. El cuerpo de la fiera presta a saltar sobre una presa es todo él mímicamente expresivo. El cuerpo de un animal sería mímicamente expresivo de la psique de tal animal. Las correspondencias entre *Körperbau* y *Charakter*, genio y figura, se extenderían de los seres humanos a los animales. La lozanía y el agostamiento de los vegetales serían mímicamente expresivos de estados internos de vigor o declinación de su psiquismo o vitalidad. Toda corporalidad animada sería mímicamente expresiva de su animación; y lo así mímicamente expresivo sería el órgano constitutivo de las situaciones de convivencia entre los seres vivos, de unos en unas situaciones, de otros en otras, de todos entre las unas y las otras. La expresión mímica sería común al hombre con todos los demás vivientes, a diferencia de la verbal, exclusiva del hombre.

Todo esto aceptado, resulta más fácil aceptar lo que, aun sin aceptarlo todo, podría, si es que no necesitaría, aceptarse: que lo significado por lo mímicamente significante podría llegar a ser, incluso en el caso de lo significado por lo significante de la expresión verbal, si es que no especialmente en este caso, y entre lo significado patentemente y lo entrañado y supuesto por ello, la individualidad psíquica toda, la personalidad misma del sujeto. Al exclamar "¡esta sala!" con tono de admiración, enojo o resignación, ¿no me significaría yo entero como un sujeto entusiasta, o enojón, o abúlico? ...

Pero tamaños alcances de la significación mímica —expresión pleonástica— en general, no deben desdibujar el perfil de lo específico de la significación de la expresión verbal: que lo psíquico significado por ésta es relativo al objeto del pensamiento notificado por ella. Esta restricción no parece tan grande como al enunciarla, al reflexionar que toda expresión verbal es significante —y que el hombre, el animal racional, está pensando, expresándose verbalmente, siquiera con palabra interior, no sólo a lo largo de toda la vigilia, sino hasta en los sueños, por desmadejadamente que sea en ellos. El hombre está notificando pensamientos objetivantes de objetos y significándose prácticamente con continuidad sin solución, incluso en las situaciones en que no parece ser así, como vamos a comprobar en seguida.

Los sujetos de todas las expresiones verbales son los seres humanos, todos ellos y ellos solos: todos los seres humanos y ellos solos son y pueden ser sujetos de sonidos y tonos de su voz notificantes de pensamientos objetivantes y significantes de emociones relativas a los objetos; solos los seres humanos, pero todos ellos, sujetos capaces de pensar, consciente de sí, de lo dado, de tener propiamente "objetos". Si esta última proposición ha menester de razones que se darán, superfluo insistir en las anteriores. Como asimismo en la limitación de estos sujetos a los que saben escribir por lo que respecta a las expresiones escritas, y a las expresiones de las distintas lenguas para los que hablan o escriben cada una de ellas.

Los destinatarios de todas las expresiones verbales son o pueden ser también todos los seres humanos y tampoco son ni pueden ser más que ellos. Destinatarios propiamente tales de las expresiones verbales no pueden ser más que sujetos capaces, no sólo de percibir lo notificante y significante, sino de comprender los pensamientos notificados, los objetos de estos pensamientos, las significadas emociones y mociones relativas a estos objetos: de nada de esto son capaces más que los seres humanos, pero todos éstos son capaces de todo ello —sin más salvedad que la de una restricción correspondiente a la antes hecha por respecto a las expresiones escritas y a las de las distintas lenguas: a los que saben leer y a los que entienden cada una de las lenguas.

Las expresiones orales que los humanos dirigimos a los animales, si son percibidas por éstos, no son propiamente comprendidas por ellos: sus reacciones a ellas son como sus demás reacciones a estímulos perceptivos, "emotivos" y "motivos", pero no como las reacciones humanas a pensamientos y objetos comprendidos. Las expresiones orales que los humanos dirigimos a los animales son como superabundancias o excrecencias de la convivencia humana constituida por las expresiones orales, empujada por el ingrediente de significación de estas expresiones y por la extensión de la convivencia constituida

por las expresiones mímicas desde los seres humanos hasta los demás seres vivos, incluso todos. Sobre lo que volveré dentro de poco. Nada de esto plantea problemas que deban detenernos en ellos.

No así, en cambio, el problema planteado por el hecho de la ausencia o falta efectiva de destinatarios de las expresiones verbales en nada anormales situaciones. He aquí un caso relevante de ejemplares invalidantes, según todas las apariencias, de los resultados del análisis del primer ejemplo elegido. En éste, en el decir yo "esta sala" aquí ahora, se lo digo de hecho a ustedes. Pero qué corrientes no son los casos en que no hay, no menos de hecho, destinatarios de las expresiones verbales. ¿Que no puede exclamar "¡esta sala!" con enojo o resignación entrando o encontrándome en ella solo y abrumado por la idea de tener que dar clase en ella? ... Y ya al escribir, en la soledad de la pieza donde trabajo, esta lección, y en ella la expresión "esta sala", ¿es que esta expresión escrita tenía destinatarios —como viene teniéndolos en ustedes la correspondiente oral proferida en esta sala misma? ... Pero ya esta insinuación comparativa es idónea para hacernos ir pensando que puede haber destinatarios y destinatarios de las expresiones verbales, y que por esta vía bien pudiéramos acabar descubriendo y teniendo que reconocer, a pesar de todas las ausencias y faltas *de hecho* de ellos, su *esencialidad* en todas las situaciones o a todas las expresiones verbales. Las situaciones en que un sujeto profiere una expresión oral con efectiva falta de destinatario, son situaciones en que no está presente *perceptivamente* al sujeto ningún destinatario; pero en que no menos efectivamente le está presente algún destinatario, más o menos individual, colectivo, genérico, vago, en la imaginación, el pensamiento ... Pasaría en tales situaciones excepcionales y límites de las expresiones orales lo que sería, a la inversa, lo más normal en las situaciones de las expresiones escritas: no se escribe a dos manos, ni las propias ni la otra ajena; no se puede, incluso, escribir en compañía: hay que encerrarse, solo, para escribir, ya una carta, no se diga una obra literaria, científica; o hay que tener una capacidad, un poder de abstracción, de abstracción *de* lo circundante y posiblemente "distrayente", suficiente para abstraerse, por ejemplo, rodeado de la barahunda de un café, *en* la redacción de un artículo o de un poema; y en soledad o en compañía *y abstracción,* quien escribe una carta a una persona de la familia o el escritor profesional de obras para el público o la posteridad, escribe para estos destinatarios. El problema planteado se resuelve, en conclusión, no haciendo el inventario de las situaciones de presencia o falta *perceptiva* de los destinatarios, sino haciendo la fenomenología de la *presencia,* perceptiva, imaginativa, en la mente, en el alma ..., de los sujetos humanos en la *convivencia* humana: la vida psíquica humana consiste en "actos intencionales" que por esencia tienen

como correlatos "objetos intencionales" —como mínimo; vivir es convivir, pero la convivencia va de las formas más corporales o carnales del abrazo brutal o cariñoso a las formas más sutiles de la convivencia con el recordado, con el anhelado desconocido... hasta con el imposible. La esencia de las expresiones todas, mímicas y verbales, humanas e infrahumanas, es *ex*-presar, no sólo *algo de* alguien, sino *a* alguien: su función biológica, su misión humana es la de órganos de constitución de la convivencia, desde la puramente biológica hasta la más etéreamente espiritual.

El soliloquio, la palabra interior, no es, pues, ninguna excepción. Y así *"lo dado"*, el pensar consciente de sí como por esencia verbalmente expresado, "complica" también por esencia al destinatario —y resulta una radical prueba trascendental de realismo... Las expresiones verbales no sólo "complican" esencialmente los pensamientos y, con éstos, los objetos, como se ha reconocido tradicional, universalmente; y las emociones y mociones significadas, como se reconoce sin más que comparar expresiones de diferentes tonos; y a los sujetos de todo ello; sino que "complican" *tan esencialmente* a los destinatarios, como parece no haberse reconocido ni reconocerse igualmente y, por ello, merecía probarse fenomenológicamente. Y por ello no ha sido el partir de la clase infiel al imperativo de principiar por lo dado.

LECCIÓN IV

LAS EXPRESIONES VERBALES EN GENERAL

(*Conclusión*)

LAS EXPRESIONES FILOSÓFICAS

Acerca del proferir oralmente o escribir expresiones no hay nada que valga la pena de añadirlo a lo dicho acerca de lo notificante y significante de todas las expresiones verbales.

En punto a la notificación de todas las expresiones verbales vale la pena, en cambio, decir en este lugar, que aún no es el adecuado para tratar "del lenguaje y el pensamiento", algo referente al acto psíquico de pensar envuelto por ella. Corrientemente se habla de "pensar" ideas, conceptos, pensamientos y también de "pensar" objetos; de pensamientos, conceptos, ideas, "pensados" y de objetos "pensados". Tal manera de hablar no distingue terminológicamente como fenomenológicamente es debido entre dos relaciones muy distintas. Una cosa es el acto psíquico de pensar una idea, un concepto, una concepción, en suma, algo del orden del pensamiento, acto envuelto en la relación entre lo *notificante* y lo *notificado* de la expresión verbal, entre *el lenguaje* y *el pensamiento*, y otra cosa, muy distinta, la relación entre un concepto, un juicio . . . , algo del orden del pensamiento, y el objeto concebido, que se juzga . . . , la relación entre *lo notificado* por la expresión verbal y *lo objetivado* por lo notificado o *el objeto*, entre *el pensamiento* y *los objetos*. Para distinguir terminológicamente como fenomenológicamente es debido, debe distinguirse entre "pensar *un pensamiento*", o algo de este orden, y "pensar *en* un objeto", por medio del pensamiento pensado en el primer sentido, o "pensar *con* un pensamiento", pensado en el primer sentido, "*en* un objeto"; o entre "pensar un concepto" y con éste "concebir un objeto"; entre "hacer un juicio" y "juzgar un objeto" o "de un objeto", en vez de llamar "juzgar" indifirenciadamente a lo uno y lo otro. *Etcétera.*

En punto a la objetivación por los pensamientos notificados por todas las expresiones verbales, todavía no es éste el lugar de empezar a tratar los problemas "del pensamiento y los objetos".

Ni la designación de todas las expresiones verbales merece más mención. Ni más mención en este lugar la significación de todas las expresiones verbales, y la percepción de lo notificante y significante de todas ellas, después de lo dicho de ellas en lugares anteriores y antes de lugares ulteriores.

Por el contrario, merece mención en este lugar algo acerca de la comprensión de lo notificado, objetivado y significado por todas las expresiones verbales. Son fenómenos, procesos psíquicos, muy diferentes los confundidos corrientemente en el "comprender" una expresión. "Comprender" el pensamiento notificado por unos sonidos articulados, o los signos gráficos, y comprendiéndolo, "comprender" el objeto pensado con el pensamiento notificado, y "comprender" las emociones y mociones relativas al objeto en que se piensa con el pensamiento notificado, entrañadas o supuestas por éstas y significadas por el tono y demás ingredientes significantes de la expresión, o los signos gráficos de ellos, son cosas, todas, cada una *sui generis*. De la comprensión de lo significado mímicamente, ya hube de apuntar el mínimo esencial: el consistir en una peculiar "percepción". Por "comprender" una expresión verbal suele entenderse hasta exclusivamente el comprender el pensamiento notificado por ella, aunque, como ya insinué anteriormente y expondré ulteriormente en esta misma lección, la comprensión del pensamiento notificado no es más que un medio para comprender el objeto objetivado por el pensamiento notificado. Correlativamente, suele hablarse menos de "comprender" el objeto designado por una expresión verbal que de "percibirlo", "imaginarlo", "pensarlo" o "pensar en él"... Efectivamente, "comprender" el objeto designado por una expresión verbal es percibir, imaginar, pensar... *el mismo* objeto percibido, imaginado, pensado... y designado por el sujeto que profiere o escribe la expresión, por "comprender" o pensar *el mismo* pensamiento pensado por tal sujeto. El proceso de comprensión de un pensamiento es tan genéricamente único como el proceso mismo de pensar; el proceso de comprensión de un objeto tan específicamente de percepción, imaginación, pensamiento... como el de objetivar el objeto el sujeto que lo designa. Ahora, en qué consista singularmente tal "mismidad" del pensamiento notificado por el sujeto y comprendido por el destinatario, y del objeto designado por el sujeto y comprendido por el destinatario, es un problema más de los que aún hay que aplazar. Aquí me limitaré a añadir todavía una indicación. En las expresiones, así mímicas como verbales, se da el fenómeno de la "*ambigüedad*" y del ser "*equívocas*": en los

casos de ciertas expresiones, sea por ellas mismas, sea, más bien, por ellas en función de circunstancias de la situación, lo significado o lo notificado o designado *no* es lo psíquico o el pensamiento u objeto efectiva y respectivamente experimentado, o "vivido", pensado u objetivado por el sujeto significante, notificante, designante. Aunque quizá no sólo por este fenómeno, la comprensión acaso de toda expresión, verbal y ya mímica, implica alguna "interpretación", especie de comprensión conjetural que suele quedarse a más o menos distancia de la comprensión evidentemente cierta de lo comprendido. La comprensión, en total, de las expresiones, pero en particular la interpretación de ellas, es susceptible de un arte que, produciéndose y practicándose ya en la vida corriente, es susceptible, a su vez, de potenciarse en la especialización del arte y la ciencia de la *Hermenéutica*. Todo lo humano especial o específico, especificado o especializado, lo es de potencias generales a todos los humanos. En la medida en que los objetos del método fenomenológico son fenómenos —de expresión, entra en la fenomenología hermenéutica.

Las situaciones constituidas por todas las expresiones verbales presentan dos diferencias principales.

Una es la de *copresencia* de sujetos y destinatarios *en el espacio y el tiempo*. En las situaciones constituidas por la pura voz humana, están regularmente sujetos y destinatarios copresentes dentro de espacios determinados por los límites, variables, pero límites, de audibilidad de la voz humana; y esta copresencia *en el espacio* es simultaneidad o copresencia *en el tiempo*; y sobre todo, copresencia perceptiva no sólo *acústica*, sino también *visual*. En las situaciones constituidas por la voz humana trasmitida por los aparatos de la técnica moderna, los límites y las especies de la perceptibilidad y la copresencia se extienden o se modifican como es demasiado conocido de todos para ser cosa de detenerse en ella. Las situaciones excepcionales en que un sujeto profiere una expresión oral sin destinatario "*perceptible*", se acercan en constitución a las constituidas por la expresión escrita. En éstas es lo normal la separación de sujetos y destinatarios en el espacio y en el tiempo más allá de los límites de posible copresencia perceptiva. La distancia entre sujetos y destinatarios puede ser en el espacio terráqueamente antipódica, en espera de poder ser interplanetaria y hasta sideral —parece haber para la trasmisión de la escritura posibilidades parejas a las que hay para la de la palabra oral; y en el tiempo, secular, milenaria. Y así se constituyen situaciones muy especialmente "históricas". Al leer nosotros estos días la edición moderna de un texto de Aristóteles, acaba de integrarse, en México y en una hora de un día de 1960 de la era cristiana, por nosotros, destinatarios, y nuestra percepción de la reproducción moderna del texto original y nuestra comprensión, más o menos interpretativa, si tenemos siquie-

ra alguna tal, primero, con los pensamientos notificados por el texto original, es decir, con *los mismos* pensamientos pensados por Aristóteles al escribir el texto original; segundo, con los objetos objetivados por tales pensamientos o designados por el texto original, es decir, con *los mismos* objetos pensados por Aristóteles con sus pensamientos, si no los mismos percibidos, ni siquiera imaginados por él al escribir el texto original, ya que la percepción de los mismos objetos pudiera hacerla imposible la destrucción de ellos, y la imaginación exactamente de las mismas imágenes la hace imposible la peculiar "subjetividad" de las imágenes; y, tercero, incluso con las emociones y mociones significadas por el texto original, por ejemplo, no la duda, sino la urbanidad significada frecuentemente por el adverbio "*isōs*", "quizá", en los textos aristotélicos —como no del todo infrecuentemente el "quizá" aún en el español actual de personas de peculiar cortesía, distinción, comedimiento— o ironía; con todo ello acaba de integrarse una situación iniciada, en Asos de Misia, o en Mitilene de Lesbos, o en Pela de Macedonia o en Atenas, y en una hora de un día de uno de los años 348 a 322 antes de Jesucristo, por Aristóteles mismo.

De la diferenciación de las situaciones, y "funcionalmente" de todo lo integrante de ellas, por el espacio y el tiempo, es consecuencia la *relatividad* de designación del término técnico "situación". Un mismo sujeto pasa de "decir una cosa" a un mismo destinatario a "decir otra cosa" al mismo destinatario. Un mismo sujeto, de "decir una cosa" a un destinatario a "decir la misma cosa" o a "decir otra cosa" a otro destinatario. Un mismo destinatario, de "oír una cosa" a un sujeto a "oír la misma" o a "oír otra cosa" a otro sujeto. Cada uno de estos casos puede —objetivarse como una nueva situación, o bien objetivarse como una misma situación aquello en que *un mismo sujeto* "dice distintas cosas" a un mismo destinatario, o incluso a distintos destinatarios, *en un mismo lugar* . . . Las "cosas de la vida" no tienen límites fijos matemáticamente, sino relativos a "circunstancias" "objetivas" y, con mayor probabilidad radicalmente, en "cosas subjetivas": puntos de vista, ideas, finalidades, propósitos . . .

La otra diferencia principal presentada por las situaciones constituidas por todas las expresiones verbales, es la de "*mismidad*" de los *objetos* designados por los sujetos y comprendidos por los destinatarios. En todas las situaciones ¿son *efectivamente* los mismos? ¿*pueden* serlo? . . . Se trata del problema de la "*intersubjetividad*", *total* o *parcial*, o la "*subjetividad*", *absoluta*, de los objetos del pensamiento, del lenguaje humano, problema que no puede ser sino el último, en planteo y resolución, de la Filosofía de la Filosofía y del curso.

Este lugar, de final de la fenomenología de las expresiones verbales en general, es el de hacer una observación terminológica singular-

mente importante. La expresión "expresión" se usa o puede usarse en cinco sentidos —designaciones, o para designar:

1) lo notificante y significante con lo notificado, lo objetivado por esto, y lo designado, o *2*) sin ello;
3) el acto de proferir o escribir lo notificante y significante;
4) la relación entre lo notificante y designante y lo notificado y lo designado con o *5*) sin la relación entre lo significante y lo significado.

Para designar estas relaciones vale más usar las expresiones distintivas "notificación", "designación", "significación".

Para designar lo notificante y significante juntamente no hay mejor expresión que ésta de "expresión"; de preferencia, sin lo notificado, objetivado y designado.

Para el acto de proferir o escribir la expresión —diremos ya— vale más usar las expresiones "proferir" y "escribir".

Partimos de un ejemplo "*individual*" de expresión verbal, de una expresión verbal plenamente "*individual*", *la* expresión "esta sala" leída en alta voz *la primera vez por mí en esta sala misma*. Acabo de resumirles a ustedes los resultados de la busca metódica de la "*generalización*" máxima posible de los resultados de la fenomenología de un ejemplo como aquel de que partimos. Entre ambos extremos hay una "*especie*" de expresiones verbales a las que no puedo dejar de hacer toda la referencia que merecen, por la sencilla razón de ser *las específicas de este curso*: las expresiones privativas de la Filosofía de la Filosofía, las "expresiones filosóficas" *stricto sensu*.

Se especifican como no puede menos de ser: por cada uno de los ingredientes y concomitantes reconocidos ya en *toda* expresión verbal.

Por lo notificante y designante y lo significante: los sonidos notificantes de los pensamientos objetivantes de ciertos objetos, los objetos específicamente "filosóficos", o designantes de estos objetos; los tonos significantes de las *posibles* emociones y mociones *específicamente* relativas a *tales* objetos; los signos gráficos de tales sonidos y tonos.

Por lo notificado y objetivante: los pensamientos objetivantes de los objetos filosóficos: los pensamientos *específicamente* "filosóficos" ellos mismos.

Por los objetos designados, u objetivados por los pensamientos notificados: los ya dos veces mentados objetos específicamente "filosóficos".

Por lo significado: las ya mentadas posibles emociones y mociones específicamente relativas a los objetos "filosóficos", las emociones y mociones *específicamente* "filosóficas" ellas mismas.

Por el sujeto: el sujeto de las expresiones, pensamientos, objetos y

emociones y mociones *específicamente* "filosóficos", es —*específicamente* el "*filósofo*".

Por el destinatario —*específico* del filósofo, o de la filosofía de éste: el discípulo, el público, la posteridad filosóficos.

Por el proferir o el escribir mismos: hay desde luego en potencia, pero también ya más o menos en acto, una Retórica y una Estilística filosóficas, que abarcan mucho más que la manera filosófica de emitir la voz filosófica o la caligrafía filosófica, pero en que éstas se incluyen.

Por la notificación: los actos de pensar pensamientos filosóficos ¿serán en todo de la misma especie que los de pensar los pensamientos más vulgares? . . .

Por la objetivación —no se diga, o mejor dicho, hay, habrá mucho que decir: lo más importante del curso entero: la relación entre los pensamientos específicos de los objetos específicamente filosóficos y estos objetos.

Por la significación: ya las mentadas Retórica y Estilística filosóficas comprenden parte de la total Psicología del filósofo, que debe desarrollarse por sí.

Si no por la percepción supuesta por la comprensión de los pensamientos, objetos y emociones y mociones específicamente "filosóficos", sí por esta comprensión: tradicional y fundadamente conceptuada de peculiarmente difícil; objeto, también desde luego en potencia pero ya más o menos en acto, de una Hermenéutica Filosófica.

En fin, por la situación toda: la constituida por la expresión verbal específicamente filosófica entre el filósofo y sus destinatarios, es tan específica como todos sus integrantes: basta pensar en la sola escuela filosófica . . .

Pero habrán ustedes reparado, o reparen, movidos por lo que voy a decir, en la "*primacía especificante*" de los *objetos*, consistente en *la especificación* directa o indirecta *de todos los demás* ingredientes o concomitantes *por* la de los *objetos*, puesto de manifiesto por la manera en que hube de expresar la de cada ingrediente o concomitante.

¿Cuáles son, pues, "los objetos filosóficos", específicamente tales, que especifican de filosóficos a las expresiones que los designan, los pensamientos con que se piensa en ellos, las emociones y mociones relativas a ellos, los sujetos de estas expresiones, pensamientos, emociones y mociones, los destinatarios de todo esto y las situaciones integradas por estos sujetos y destinatarios con tales objetos y todo lo demás?

No son otros que los que han venido siendo objetos de las expresiones verbales que han venido integrando estas lecciones y los que habrán sido objetos del curso en su totalidad: las expresiones ver-

bales en general, las expresiones filosóficas en especial, con cuanto unas y otras implican y complican; las categorías . . .

Pero esta respuesta motiva inmediatamente nuevas preguntas:

si objetos filosóficos son las expresiones verbales en general,

¿es que no sólo las expresiones verbales designan objetos, sino que ellas mismas serían objetos designables?

¿es que las expresiones verbales en general serían objetos designados por las expresiones filosóficas en especial?;

y si objetos filosóficos son las expresiones filosóficas en especial,

¿no es un círculo vicioso esto de unas expresiones que designarían objetos que serían —ellas mismas?

La respuesta cabal a tales preguntas y a otras afines que podrían hacerse, no puede serla más que el desarrollo sistemático del último gran tema de estas primeras lecciones sobre las expresiones verbales.

LECCIÓN V

LAS POSICIONES

Partimos del *ejemplo* "esta sala". Acabo de subrayar fonéticamente la expresión "ejemplo", porque va a resultar literalmente fundamental distinguir entre la expresión "esta sala" proferida como ejemplo y no proferida como tal, sino como en cualquier situación de la vida en esta sala que no fuese la situación —didáctica en que *nos* encontramos *ahora* en ella. En cualquier situación diferente de la actual, al proferir yo la expresión "esta sala", hubiese sido *esta sala* misma el único objeto que hubiésemos objetivado, yo al designarlo con la expresión y ustedes al comprender ésta, es decir, más propia y precisamente, el objeto: ustedes conmigo hubiesen *percibido* esta sala en la forma peculiarmente atenta que ya describí sumariamente en pasaje de lección anterior. Pero al proferir yo la expresión "esta sala" como *ejemplo* de expresión verbal, hemos empezado por objetivar, ustedes conmigo, no esta sala misma, sino la *expresión verbal* misma "esta sala", y únicamente como objeto *designado* por esta expresión hemos objetivado *esta sala* misma. Una cosa es, pues, proferir expresiones —o escribirlas— objetivando únicamente los objetos designados por ellas, y otra cosa proferir expresiones —o escribirlas— objetivándolas a ellas mismas y objetivando o no los objetos designados por ellas. La distinción de estas dos cosas puede hacerse *gráficamente* por un procedimiento tan simple como el que he adoptado para hacerla: entrecomillar las expresiones objetivadas. *Oralmente* no pueden sustituirse tales comillas más que por *otras* expresiones que designen las objetivadas como tales. Es lo que hice yo en los comienzos de la segunda lección, al decir: "sea la expresión verbal "esta sala" ". Por un procedimiento o por otro se objetivan las expresiones verbales mismas ya en el lenguaje corriente, o en las situaciones de la vida corriente, cuando se habla, por ejemplo, de una palabra mal pronunciada o mal escrita, o de una palabra amable u ofensiva, o de una expresión impropia o elegante, etcétera. Hay, por tanto, que distinguir las dos cosas con sendos términos técnicos, diciendo que el uso de las expresiones para designar *objetos que no sean expresiones* se hace en "*posi-*

ción directa", (la clásica "suposición real") y la *objetivación de las expresiones* mismas, designándolas con otras expresiones o simplemente con unas comillas, se hace en "*posición refleja*", de reflexión sobre las expresiones mismas. "De reflexión", porque es realmente indispensable hacer a la atención, a la conciencia, detenerse en las expresiones mismas —cuya función primaria es, como ya tuve ocasión de indicar, dirigir la conciencia, la atención, hacia los objetos designados por ellas—, volviendo hacia atrás de los objetos designados por ellas a ellas mismas, para objetivarlas a ellas mismas. Así es hasta tal punto, que al objetivar expresiones por medio de otras, les pasa a estas otras, con las expresiones objetivadas por ellas, lo que a las expresiones que designan objetos que no son expresiones con estos objetos: las expresiones que designan objetos que no son expresiones no son objetivadas, designadas, ellas mismas, sino sólo proferidas o escritas; las expresiones que designan otras expresiones, objetivando éstas, tampoco son objetivadas, designadas, ellas mismas, sino también proferidas o escritas solamente.

Mas la objetivación de las expresiones verbales mismas y la posición refleja en que se hace no se confinan en la objetivación de lo notificante y lo significante de las expresiones verbales: en los sonidos articulados y los tonos con que se emiten, o en los signos gráficos de unos y otros. Más bien suelen abarcar lo notificado y designado por ellas, los pensamientos y los objetos, y pueden abarcar lo significado y hasta el sujeto y el destinatario, y la situación toda, y deben abarcar todo ello en una situación como la nuestra.

Con los pensamientos notificados por las expresiones verbales pasa lo que con estas mismas, como indiqué también en la misma ocasión. La función primaria de los pensamientos es la de que por medio de ellos o *con* ellos pensemos *en* objetos que no son pensamientos. Pero podemos pensar refleja o reflexivamente en los pensamientos mismos, objetivándolos, por medio de expresiones notificantes de *otros* pensamientos *no* designados ni objetivados, o por medio de *otros* pensamientos notificados por *otras* expresiones, pero *no* designados por otras ni objetivados por este medio. Y podemos pensar en los pensamientos mismos u objetivarlos precisamente *como o en cuanto pensamientos notificados por expresiones verbales* —pleonasmo . . .— o pensamientos verbalmente expresos, según hemos hecho ya tantas veces, hasta esta misma, en estas mismas lecciones, y según es el hacer propio de la Psicología del pensamiento, de la Lógica, de la Filosofía del Lenguaje . . . —El pensar consciente de sí como verbalmente expresado, era "lo dado". Pero "lo dado" como "lo dado" es únicamente "lo dado" en cuanto así designado y objetivado: el pensar consciente de sí como verbalmente expresado, en cuanto designado u objetivado con la expresión que así lo designa y objetiva. —Las categorías eran

los conceptos dominantes o principales del pensamiento humano. Una cosa es pensar *con* ellas los objetos que sean —designándolos con las expresiones notificantes de ellas— y otra cosa pensar *en* ellas, designándolas y tomándolas por objeto a ellas mismas. Este pensar *en* las categorías es específico del filósofo. Pero pensar *con* las categorías es propio de todos los sujetos del pensamiento humano en general.

Los objetos que no son expresiones pueden ser designados y objetivados *como* o *en cuanto objetos de las expresiones* que los designan y objetivan, al designar y objetivar estas mismas expresiones. Es lo que hemos hecho con *esta sala* misma tantas veces cuantas la designamos como objeto de la expresión "esta sala", que fueron todas las veces en que la designamos menos la reciente en que la designamos poniéndonos por excepción en una especie de situación no didáctica entre paréntesis dentro de la situación didáctica en que nos encontramos. La distinción entre objetos, a secas, y objetos en cuanto objetos de las expresiones, es importante para deslindar con rigor el objeto de la Filosofía y de la Filosofía de la Filosofía. Objeto de éstas son *todos* los objetos, pero únicamente en cuanto objetos de las expresiones verbales en general y en especial de expresiones como las categoriales. *No así*, son *todos* los *demás* objetos, objetos de las demás disciplinas o ciencias, las no filosóficas.

Las emociones y mociones significadas ocupan un lugar o se encuentran en un estado fenomenológicamente muy especial. En una expresión de tono enunciativo, como "esta sala", es tan poco aparente la ecuánime contemplación del objeto, que para darse cuenta de ella es menester una reflexión comparativa con las expresiones interrogativas, exclamativas... En éstas son mucho más aparentes las emociones y mociones significadas por los respectivos tonos en las distintas situaciones. No es que la duda significada por el tono interrogativo, la admiración, el enojo, la resignación, o lo que sea significado por el tono exclamativo, sea "comprendida" y la ecuánime contemplación de un objeto no lo sea. Porque, por lo pronto, no se trata sólo de la comprensión por el destinatario, sino ya de la significación misma por el sujeto. Ni menos es que la duda, admiración, etc., se objetiven y la ecuánime contemplación de un objeto no se objetive a su vez. Lo significado en cuanto tal ni es nunca objetivado, ni nunca deja de ser comprendido. Pero es comprendido en peculiares relaciones con la comprensión de los objetos por medio de la de los pensamientos. Al enunciar "esta sala", lo expresado por el sujeto y comprendido por el destinatario en un peculiar primer término de la atención o la conciencia, es el objeto *esta sala*; de su ecuánime contemplación de este objeto no se da el sujeto mismo cuenta, y sin darse tampoco cuenta de ella la comprende el destinatario. Al preguntar "¿esta sala?" o exclamar "¡esta sala!", puede llegar a preva-

lecer el darse cuenta de la duda, la admiración, o lo que sea, en la conciencia del sujeto y en la comprensión del destinatario, sobre la objetivación del objeto, sin que por ello llegue el darse cuenta de la duda, admiración o lo que sea, a ser objetivación de éstas. A la objetivación misma de la duda, la admiración, las emociones y mociones significadas por las expresiones verbales, únicamente se llega cuando a ellas mismas se las designa por medio de *otras* expresiones, notificantes de pensamientos que las objetivan. Pero esto puede hacerse con todas, como acabamos de hacer nosotros mismos. Al preguntar "¿esta sala?" o exclamar "¡esta sala!", ustedes objetivan conmigo únicamente *esta sala* misma, y concomitantemente significo yo mi duda o mi admiración y las comprenden ustedes, sin objetivarlas ni ustedes ni yo. Pero al decir esto último, por paradójico que resulte —por el hecho de haberlas designado, aunque haya sido negativamente, "sin objetivarlas", acabamos de objetivarlas. Al decir "la duda significada al preguntar '¿esta sala?' ", lo objetivado ya no es *esta sala*, sino *la duda*. De esta objetivación puede hacerse objeto hasta a la ecuánime contemplación de un objeto: el fenómeno consiste en un designar como objeto la ecuánime contemplación de un objeto con este su objeto; la ecuánime contemplación es el objeto *directo* de la designación; el objeto *de la ecuánime contemplación* es un objeto *indirecto* de la designación, únicamente por medio de la designación de la contemplación misma, como o en cuanto objeto de ésta; pero el objeto de la contemplación era el objeto de la "posición directa" de enunciación de la expresión designante de tal objeto, mientras que la contemplación misma con su objeto es el objeto de la "posición refleja" de enunciación de la expresión designante de la contemplación misma.

Análogamente pueden designarse y objetivarse el sujeto, el destinatario, la comprensión por éste de todo lo comprendido por él, la situación toda.

El sujeto designante, notificante, objetivante y significante *en cuanto tal no* es designado ni objetivado —pero puede serlo, no sólo por otro sujeto que lo designe, notificando un pensamiento que lo objetive, sino por sí mismo, designándo*se* con una expresión notificante de un pensamiento con el que *se* objetive, para sí mismo: y, *en cuanto tal*, ya no es el sujeto que era, ya no es el sujeto de la expresión designante de un objeto distinto de él, o notificante de un pensamiento objetivante de un objeto distinto de él, sino que es el sujeto de la expresión notificante de un pensamiento objetivante de él mismo para él mismo, o que lo designa a él mismo como objeto para él mismo, o con que se designa a sí mismo como objeto para sí mismo: así *yo* al designarme como sujeto de "esta sala".

El destinatario tampoco es en cuanto tal designado ni objetivado,

ni por sí mismo, ni por el sujeto, ni por un tercer sujeto, pero también puede serlo por sí mismo, por el sujeto o por un tercer sujeto, designándose o siendo designado por el sujeto o un tercer sujeto: así *ustedes* al designarlos yo como destinatarios de mis expresiones, o los destinatarios de expresiones de sujetos distintos, sujetos y destinatarios, de ustedes y de mí, al designarlos así ahora yo.

La comprensión del pensamiento, el objeto, las emociones y mociones del sujeto por el destinatario, tampoco es objetivada por ninguno de los dos más que si el destinatario reflexiona sobre ella, o si el sujeto reemplaza por ella el objeto comprendido por el destinatario, como un tercer sujeto puede tomarla por objeto: así hemos hecho ustedes y yo al designarles yo la comprensión de mis expresiones por ustedes, para describirla o analizarla, y al pensar en la comprensión de expresiones de sujetos distintos de nosotros por destinatarios también distintos de nosotros.

La situación —pero ¿necesito aún detenerme en la objetivación también de ella? . . .

Si se quisiera distinguir terminológicamente la "posición refleja" en que se designan y objetivan, no simplemente las expresiones verbales, sino los pensamientos como notificados por ellas, los objetos como por ellas designados, lo significado por ellas, los sujetos y destinatarios de ellas, las situaciones constituidas por ellas, podría hablarse de "posición", concisa y respectivamente, "expresiva" o "verbal" (la clásica "suposición material"), "cogitativa" o "lógica" (la clásica "suposición lógica"), "objetiva", "significativa", "subjetiva" refiriéndose a sujetos y destinatarios, "situacional", comprendiendo estas expresiones en —la designación que estoy indicando; pero su concisión resulta tan equívoca, que sería difícil comprenderlas exclusivamente así; y por lo demás, no siendo indispensable emplearlas demasiado frecuentemente, será preferible evitar los equívocos sirviéndose de expresiones suficientemente completas, inequívocamente descriptivas.

Una complicación de la objetivación de los ingredientes de las situaciones y de estas mismas merece especial mención. Cuando en situación de posición directa se designan y objetivan objetos que no son ingredientes de situaciones de posición directa, a su vez, ni estas mismas, las emociones y mociones del sujeto de la situación son relativas a los objetos que no son ni expresiones, ni pensamientos, ni objetos en cuanto objetos de las expresiones o los pensamientos, ni emociones y mociones relativas a objetos designados, ni sujetos de expresiones, ni destinatarios de éstas. Pero cuando en situación de posición refleja se designan y objetivan objetos que son expresiones, pensamientos, objetos en cuanto objetos de expresiones o pensamientos, emociones y mociones relativas a objetos designados, sujetos de expre-

siones o destinatarios de éstas, las emociones y mociones del sujeto de tal situación son relativas a las expresiones, o los pensamientos, o los objetos en cuanto objetos de expresiones o pensamientos, o a las *emociones y mociones* mismas, o a los sujetos y destinatarios, designados y objetivados. Es lo que le pasa al escritor consciente de su arte, al teórico de la literatura, al filósofo. El hombre vulgar —y tal son el escritor, el teórico de la literatura y el filósofo mientras no hacen literatura, teoría de la literatura o filosofía— exclama "¡esta sala!" y su emoción se vierte sobre *esta sala misma* —o ésta se la hace verter. El escritor escribe "¡esta anonadante sala!" y puede pensar que el adjetivo "anonadante" ha sido un hallazgo: y experimentará una pequeña emoción estética *por* el adjetivo mismo y un pequeño sentimiento de vanidad por *sí mismo*, sujeto "del adjetivo". Si el escritor mismo no hace nada de todo ello, puede hacerlo el teórico de la literatura: éste puede pensar que el adjetivo ha sido un hallazgo y experimentar emoción estética por él y admiración por el escritor. El filósofo puede reflexionar sobre el adjetivo, juzgar que expresa, que designa un sentido metafísico de cosa tan vulgar como la sala, y sentir un temblor y temor metafísicos *ante* el *adjetivo*, y admirar*lo* y admirar al autor.

Así acabamos de objetivar, a su vez, designándola yo y comprendiéndola ustedes, la múltiple "posición refleja" en que objetivamos, designándola yo y comprendiéndola ustedes, la expresión "esta sala", después de haber objetivado *esta sala* misma, y no como objeto designado por la expresión "esta sala", al designarla yo y comprenderla ustedes en aquella situación parentética en que nos pusimos por un momento excepcional dentro de la situación didáctica en que nos encontramos en la clase.

Ahora reparen ustedes —es decir, "objetívenlo"— en un detalle de ambas situaciones. Así en la situación constituida por la expresión "esta sala", como en la situación constituida por la expresión "la expresión 'esta sala' ", el sujeto soy *yo*, es el sujeto *individual* que soy yo. Pero ¿y cuando *generalizamos* los resultados de la fenomenología de la situación constituida por la expresión "la expresión 'esta sala' " a *todas las expresiones verbales*?

LECCIÓN VI

EXPRESIONES Y SITUACIONES

COMPLEMENTOS

Comparemos los siguientes casos.

Digo "esta sala" en la situación excepcional dentro de la clase. Soy *yo* el sujeto que lo dice. Yo soy un *individuo*. El objeto es también un objeto individual: *esta sala* es un objeto tan *hic et nunc*, tan único en el universo como yo mismo. La situación es igualmente individual: al decir yo aquí y ahora "esta sala" y comprender ustedes, la situación constituida es la constituida aquí y ahora, única; podrá *repetirse igual* dentro de un momento, como la constituida hace un momento ha sido repetición igual de situaciones constituidas en momentos anteriores, pero no será *idénticamente la misma*; ninguna de ellas es idénticamente la misma que ninguna otra de las iguales.

Ahora digo "la expresión 'esta sala' " en la situación didáctica propia de la clase. Vuelvo a ser yo el sujeto que lo dice. Vuelve a ser el objeto un objeto individual: la expresión "*esta sala*", que objetivo designándola con la expresión "*la expresión 'esta sala'* ", es la expresión "esta sala" dicha por mí en la situación anterior, en la situación excepcional dentro de la clase, y tal expresión fue tan *allí y entonces*, tan única, en aquella situación, como la situación misma toda. Y la situación actual, la situación didáctica en que digo "la expresión 'esta sala' ", con su sujeto individual, yo, y su objeto individual, la expresión "*esta sala*", es toda ella tan individual como la anterior.

Pero ahora digo "la expresión 'esta sala' *en general*", designando y objetivando, no *la* expresión individual "esta sala" que he dicho y puedo decir en cada una de innúmeras situaciones individuales no didácticas, sino —así, y congruentemente, debo decir por ahora, en razón de lo que no puedo exponer a la vez didáctica y metódicamente sino más adelante— *todas las expresiones individuales "esta sala"* que se hayan dicho o puedan decirse en todas las situaciones

en que dicho se hayan o decirse puedan, por lo que podría decir como sinónimo —provisional— "todas las expresiones individuales 'esta sala' ". El sujeto que tal dice sigo siendo yo. Pero el objeto ya no es ni el individual que es *esta sala* misma, como en las primeras situaciones, no didácticas: ni el individual que es la expresión "esta sala" de la segunda situación, didáctica. El objeto es ahora el peculiar que son *todas las expresiones individuales "esta sala"*. La situación, que sigue siendo didáctica, tiene ahora un sujeto individual y un objeto "total" o "general" —pero *no* por esto deja de ser *individual*: la situación en que digo aquí y ahora "la expresión "esta sala" en general", designando y objetivando todas las expresiones individuales "esta sala" y comprendiendo ustedes, es una situación individual, única, que podrá *repetirse igual*, pero *no idénticamente la misma*. Este caso enseña ya que la "individuación" de las situaciones es obra más del sujeto que del objeto.

Ahora ya no digo "la expresión "esta sala" en general", designando y objetivando *todas las expresiones individuales "esta sala"*, sino que digo "todas las expresiones verbales", como dije al pasar de la fenomenología de la situación constituida por la expresión "la expresión "esta sala" " a la fenomenología de la situación constituida por la expresión "todas las expresiones verbales", o al "generalizar" los resultados de la primera fenomenología a todas las expresiones verbales. Al decir "la expresión "esta sala" en general", designaba y objetivaba *todas las expresiones individuales* "esta sala", por lo que podía decir como expresión sinónima "todas las expresiones individuales "esta sala" ". Al decir "todas las expresiones verbales", designando y objetivando *todas las expresiones verbales*, podría decir, como expresión sinónima, "la expresión verbal en general". El sujeto sigo siendo yo: soy yo quien ha pasado de decir aquí hace un momento "la expresión "esta sala" en general", o "todas las expresiones individuales "esta sala" ", a decir aquí, pero hasta mismo, "todas las expresiones verbales" o "la expresión verbal en general". Pero el objeto *todas las expresiones individuales "esta sala"* es un objeto de una "totalidad" o "generalidad" *mucho menor* que el objeto *todas las expresiones verbales*. Todas las expresiones individuales "esta sala" son una parte ínfima de todas las expresiones verbales. Sin embargo, así como por no ser ya el objeto *todas las expresiones individuales "esta sala"* el objeto *individual* que era el objeto *la* expresión individual "esta sala", *no* era menos *individual* que la situación constituida por la expresión designante de este objeto la *situación* constituida por la expresión designante de aquél, así *tampoco* es menos *individual* que la situación constituida por la expresión "todas las expresiones individuales "esta sala" ", o la expresión "la expresión "esta sala" en general", la *situación* constituida por la expresión "todas las expre-

siones verbales", o la expresión "la expresión verbal en general". La "individuación" de las situaciones sigue siendo la obra del sujeto más que del objeto.

Ahora digo "la situación *individual* constituida por la expresión individual "esta sala" ", o "la situación *individual* constituida por la expresión "la expresión individual "esta sala" ", o "la situación *individual* constituida por la expresión no individual "todas las expresiones individuales "esta sala" ", o "la expresión "esta sala" en general" ", o "la situación *individual* constituida por la expresión no individual "todas las expresiones verbales" " o "la expresión verbal en general" ". Acabo de designar y objetivar sucesivamente cuatro situaciones individuales en una nueva situación *individual* constituida por las expresiones con que *yo* acabo de designar y objetivar aquí y ahora cada una de las situaciones individuales anteriores.

Finalmente digo "todas las situaciones individuales", o "la situación individual en general", y designo y objetivo el nuevo objeto *todas las situaciones individuales, no individual*, pero lo designo y objetivo en una nueva situación tan *individual* como todas las anteriores; situación *en la* cual designo y objetivo las anteriores, pero en que no es designada ni objetivada ella misma . . .

Y ahora puedo "generalizar" y decir:

la "generalización" es el paso de un *determinado* ejemplo u objeto individual de un conjunto o colectividad de objetos individuales del mismo género, a *un* objeto individual *indeterminado* o *cualquiera* del conjunto o colectividad, o a *cada uno*, pero *indeterminadamente*, de los objetos individuales del conjunto o colectividad —así debo seguir diciendo ahora— *dentro de sendas situaciones individuales.*

Y ahora volver a "especificar" y decir:

el paso de *una determinada* situación individual a *todas las situaciones individuales*, en el sentido de *cada una, indeterminadamente*, de todas las situaciones individuales, no puede darse más que desde dentro de una situación *individual* de la que es el objeto *individual* que es la situación *individual determinada* a dentro de una situación *individual* de la que es objeto el objeto *no individual* que es *cada una, indeterminadamente*, de todas las situaciones individuales. O en otros términos:

de la individualidad de las situaciones no se puede salir porque la generalización misma de ellas no puede hacerse más que en una nueva situación individual.

Pero la fenomenología de la múltiple "posición refleja" aún no está completa a los fines del curso.

Acabamos de ver que no sólo objetos individuales, sino también objetos no individuales, son objetos en situaciones individuales o parte de éstas; pero también que, en cierto sentido inverso, objetos in-

dividuales son parte de objetos no individuales: la expresión "esta sala" no objetivada u objetivada es una expresión individual parte de la totalidad de las expresiones verbales. Y lo mismo pasa con la expresión "esta expresión verbal" no objetivada u objetivada. Y con la situación individual constituida por la expresión "todas las situaciones individuales", de la que es parte el objeto designado por esta expresión, *todas las expresiones individuales,* del que es parte la situación individual así constituida. Pero más interesante todavía es el caso siguiente: la expresión "todas las expresiones verbales", o "la expresión verbal", objetivada o no, es una expresión, un objeto individual parte del objeto no individual *todas las expresiones verbales,* que es el objeto objetivado por ella, su propio objeto: tal expresión individual objetiva, pues, un objeto no individual del que ella misma es parte. Esto es un círculo, en cuanto que un objeto —la expresión individual "todas las expresiones verbales"— tiene un objeto —*todas las expresiones verbales*— del que ella es parte; pero no es un círculo vicioso, porque el primer objeto no "tiene" el segundo en el mismo sentido en que el primero "es parte" del segundo, como indica ya la forzosa diferencia de las expresiones "tiene" y "es parte"; no puede, pues, tratarse de una misma relación de "fundamentación" en ambas relaciones. Pero ni siquiera en el caso de la situación individual de la que "es parte" el objeto del que "es parte" la situación, tiene la misma expresión "es parte" el mismo sentido —no designa el mismo objeto, la misma relación: el objeto es parte de la situación en cuanto *designado* por la expresión constituyente de la situación; la expresión es parte del objeto como un *individuo* —determinado— es parte de un conjunto. *Cómo* sea todo esto como es, será tema de lección ulterior, pero que es como es, es patente, innegable. Y ello basta para poder contestar cabalmente las demás preguntas que nos movieron a entrar en el tema de las "posiciones".

No sólo las expresiones verbales designan objetos, sino que ellas mismas son objetos designables. Designan objetos que no son expresiones —en "posición directa", designan expresiones objetivadas en "posición refleja" susceptible de reiteración sobre sí misma indefinidamente.

Las expresiones verbales no son todas filosóficas. Ni siquiera lo son las categoriales sin más ni más, como ya dije en otros términos. "Existencia" "inexistencia", "finito", "infinito" son expresiones usadas por muchos hombres que no son filósofos.

Las expresiones filosóficas son las integrantes de tres grupos de expresiones:

lato sensu, las específicas de las disciplinas filosóficas todas, desde las más clásicas y centrales, como la Lógica, Metafísica y Ética, hasta

las más periféricas, o recientes, como la Filosofía de la Educación o la Filosofía de la Economía;

stricto, eminentiore sensu, las categoriales en contextos metafísicos, como serán tema central de este curso en cuanto objeto esencial de la Filosofía de la Filosofía;

las designantes u objetivantes de las expresiones verbales en general y las filosóficas en especial, a saber, las integrantes de los dos grupos anteriores, aunque estricta y eminentemente las del segundo, y las integrantes de este mismo tercer grupo, es decir, las integrantes de la Fenomenología de la Expresión Verbal... Teoría de las Categorías..., en suma, Filosofía de la Filosofía, cuyas expresiones no pueden dejar de ser objeto de sus expresiones, así:

La Filosofía de la Filosofía es un cuerpo de expresiones verbales cuya primera parte ha sido la Fenomenología de la Expresión Verbal; el cuerpo entero es parte del objeto designado por las expresiones de su primera parte, en forma ya explicada;

la Filosofía de la Filosofía es un cuerpo de expresiones verbales cuya última parte será la Teoría de la subjetividad o intersubjetividad de los objetos designados por las expresiones verbales en general, de las expresiones en general objetivadas, de las expresiones categoriales y los objetos designados por ellas en especial, de las expresiones integrantes de esta misma Teoría y de sus objetos: subjetividad o intersubjetividad, a su vez, de la teoría de la subjetividad o intersubjetividad de los objetos que acaban de enumerarse... Este círculo mismo será tema u objeto de ella; antes, no puede serlo cabalmente.

Todo ello, según *esta* misma, *mi* Filosofía de la Filosofía —según la subjetividad de ésta...

A lo largo de estas lecciones he repetido muchas veces el aplazar temas, el dejar cabos sueltos para atarlos más adelante: es que el curso será, porque no puede ser otra cosa, el desarrollo de la Fenomenología de la Expresión Verbal solamente iniciada en estas primeras lecciones. El gran resto del curso no será más que un detallar los temas del pensamiento y sus objetos en general, y de las categorías y los suyos, en especial; de las significaciones anejas; de los sujetos y las situaciones correspondientes. La teoría de las posiciones era singularmente importante a la continuación —y aún retrospectivamente—, pues que en "posición refleja" se hace toda la Filosofía de la Filosofía.

En la primera lección hablé de dos círculos del curso: el de aquella lección y el del gran resto del curso entero: en verdad, se trata de un círculo que, abierto en estas primeras lecciones, no se cerrará sino con la última. Y este segundo gran círculo será doble —un círculo de especificación— cuantos veces haya de pasar de las expre-

siones verbales en general a las filosóficas en especial, como hubo de hacer ya en estas lecciones.

Para finalizar esta lección, unas observaciones aclaratorias y complementarias.

Elegí por punto de partida y ejemplo de expresión verbal la expresión "esta sala", y no "esta clase", o "la expresión verbal", o una expresión filosófica.

La expresión "esta sala" tenía ante todo una doble ventaja:

designar un objeto integrante de la situación constituida por ella objetivada, por integrante de la constituida por ella antes de objetivarla; ventaja sobre expresiones designantes de objetos ajenos a las situaciones constituidas por ellas antes de objetivarlas, aunque viniesen a ser objetos de las situaciones constituidas por ellas al objetivarlas;

designar un objeto del que, aunque integrante de la situación constituida por ella antes y después de objetivarla, no éramos parte nosotros, el sujeto y los destinatarios, ventaja sobre la expresión "esta clase", de cuyo objeto, *esta clase* misma, somos parte nosotros, lo que nos hubiera complicado inicialmente la distinción entre el objeto y los sujetos.

La expresión "la expresión verbal" hubiera podido elegirla, sin duda, como ejemplo de expresión verbal; pero nos hubiera oscurecido la fenomenología de las expresiones verbales *ab initio* con la latencia de las complicadas cuestiones de las posiciones, la generalización y las reflexiones o círculos de las expresiones sobre sí mismas.

Y una expresión filosófica nos hubiera impuesto *ab initio* una oscuridad todavía mayor, por la latencia, no sólo de la cuestión de las relaciones entre las expresiones verbales en general y las filosóficas en especial, sino, sobre todo, de las cuestiones nada menos que centrales y finales del curso, de la Filosofía de la Filosofía misma.

En rigor, de ejemplos de expresiones verbales hubieran podido *ir* sirviendo, desde la primera expresión proferida por mí en la segunda lección, todas las de ella y siguientes. Pues no constituyó la primera situación integrada por ustedes conmigo y todo lo demás la expresión "esta sala" al proferirla yo la primera vez; ni constituyó la única situación integrada por ustedes conmigo y todo lo demás; ni se constituyeron una serie discontinua de situaciones cuantas veces proferí tal expresión y únicamente tales veces. En rigor, desde la primera expresión que proferí constituyó ésta la situación, que llamé didáctica, de la clase, prolongada a todo lo largo de la duración de ésta, y aún a lo largo de las sucesivas clases, con arreglo a lo que dije de la relatividad de las situaciones. Esta observación es importante, porque basta para hacer ver ya que no sólo no se puede salir de una continuidad de situaciones individuales —o si prefieren, y siempre con arreglo a la misma relatividad de las situaciones, no se puede

salir de *la* situación individual de la vida de cada sujeto, o cada sujeto no puede salir de *la* situación individual de su vida... Esta misma observación me permitirá en adelante designar "temáticamente" la situación de la clase misma, o así referirme a ella o cualquiera de sus ingredientes o supuestos, y no tan sólo "presupuestamente", como hasta aquí. En particular me permitirá dar por sabido cuanto pueda dar por tal en tal situación, sin faltar al principio de no hacer supuestos infundados.

LECCIÓN VII

SUSTANCIAS Y MODOS CUALITATIVOS Y ACTIVOS

Los distintos ingredientes del fenómeno total de la expresión verbal en general, descubiertos por la fenomenología hecha en las lecciones anteriores, no interesan todos igualmente a la Filosofía de la Filosofía: ésta no necesita tomarlos por objetos todos igualmente. El *proferir* oralmente y *escribir* expresiones y estas mismas, o *lo notificante y designante* y *lo significante*, los sonidos articulados de la voz humana y los tonos con que se emiten, o los signos gráficos de estos sonidos y tonos, no interesan a la Filosofía de la Filosofía por ellos mismos, sino únicamente por *lo notificado* —*y objetivante*— y *lo significado* por ellos, especialmente por determinados pensamientos y objetos y determinadas emociones y mociones: las categorías, sus objetos y las emociones y mociones relativas a estos objetos.

El nuevo gran tema, no teniendo, pues, que ser lo notificante y designante ni lo significante, será *lo notificado y objetivante* y *lo objetivado* por ello, *los pensamientos y sus objetos*. Pero como ya apunté en lección anterior, los objetos de las expresiones verbales en general no interesan a la Filosofía de la Filosofía sino únicamente *en cuanto* designados por las expresiones u objetivados por los pensamientos notificados por ellas. El nuevo gran tema será, por ende, en un sentido muy preciso, *los pensamientos* notificados por las expresiones verbales en general y *sus* objetos.

Mas como adelanté en lección anterior, también, los universos de la expresión, del pensamiento y de los objetos son universos cuyas respectivas articulaciones tienen entre sí una correspondencia que habría que ir puntualizando hasta donde lo requiera la Filosofía de la Filosofía de este curso. Los tres universos son unos inmensos compuestos —en último término, y respectivamente, de las expresiones "*elementales*" de los pensamientos "elementales" que son los *conceptos* con *sus* objetos asimismo elementales. Vamos a empezar, por ende, por estos "elementos".

En las *Gramáticas* de mis estudios infantiles y juveniles había unas llamadas "partes de la oración", de las que la clasificación era la

base de la exposición de la "Analogía" o "Morfología", la primera de las cuatro partes en que aquellas *Gramáticas* se dividían por su materia u objeto. No sé si con los progresos que, como todo, con todo, ha de haber hecho también la Gramática, tales "partes de la oración" y la clasificación de ellas no serán antiguallas que ya no se lleven, y de las que la pura mención no dé a lo que he empezado a decir, y a hacer prever que voy a seguir diciendo, un lamentable aire de pasado de moda, de no estar al día, frase, esta última, que es la de una condenación "científica" irremisible. Pero consciente y todo, como ven ustedes, del peligro de tamaña condenación, voy a servirme de la clasificación de las partes de la oración de mis viejas *Gramáticas* —dejando a ustedes sentenciar, sin apelación, si el uso que he hecho de ella queda o no justificado por los servicios que ella me ha prestado.

La clasificación de las partes de la oración da otra que es la que finalmente me interesa. Pero da ésta únicamente descendiendo de las grandes clases de "palabras" o "términos" que son las "partes de la oración" a las subdivisiones de estas partes y a los "*accidentes*" y "*construcciones*" también de estas subdivisiones, o descendiendo, por ejemplo, del "nombre sustantivo" al "nombre común" y al "nombre propio", y aún al "nombre concreto" y al "abstracto" . . . , y al "número de los nombres" . . . , y a construcciones de un mismo nombre como "*esta* sala" en que estoy leyendo y "*la* sala" de clase o "*el* aula". A través de estas construcciones, la clasificación de las partes de la oración entra en la segunda parte de aquellas *Gramáticas*, en la "Sintaxis", o hace entrar a ésta en ella, y da ya pasos de los "elementos" de los universos de la expresión, del pensamiento y de los objetos hacia estos universos o dentro de ellos —hasta abarcarlos íntegramente, como veremos.

Pero tal descenso representa un inventario exhaustivo tan extenso, por detallado, y por esto y por repetitivo y monótono, tan aburrido, que estoy tan forzado por el espacio de tiempo disponible proporcionalmente dentro del curso, cuanto movido por los imperativos de la didáctica, de los que el principal bien pudiera ser el de despertar y mantener despierto el interés, a no dar a ustedes el inventario mismo, sino únicamente los resultados de él, la *otra* clasificación que me interesaba finalmente, partiendo de ejemplos tomados al inventario que puedan dar idea de éste.

Mas antes de proceder a la exposición de lo que acabo de anunciar, considero convenientes dos observaciones previas, una de exclusión y otra de inclusión, ambas cosas por la misma, sólo que toda la contraria . . .

De las partes de la oración excluyo, después de todo con mis viejas

Gramáticas, la *interjección*. Porque ésta no es una expresión notificante ni designante, sino tan sólo significante...

En la consideración de las partes de la oración que interesa a la finalidad aludida tengo que incluir, además de las "palabras" o "términos", aquellas partes de éstos que son notificantes o designantes, como los "afijos".

La clasificación dada por la de las partes de la oración inventariadas como acabo de indicar, resulta ser ante todo una división en "*sustancias*" "individuales" cada una "en singular" y "*modos*" "individuales" cada uno "en singular"; "de sustancias" o "de modos" con una subdivisión de las primeras en "*totales*" y "*parciales*", y una subdivisión de los segundos en "*cualitativos*" o "*cualidades*", "*activos*" o "*actividades*", "*relativos*" o "*relaciones*" y "*cuantitativos*" o "*cantidades*". Todas estas sustancias y modos *individuales* pueden llamarse, pues, no sólo los "objetos" o "seres individuales", sino también, y hasta mejor, por más brevemente, los "individuos" —siempre cada uno en singular. La palabra "individuo" la emplearé, por ende, en adelante, como término técnico para designar una cualquiera de tales sustancias o uno cualquiera de tales modos, y no como se la emplea corrientemente, para designar, ni siquiera una cualquiera de tales sustancias, sino exclusivamente una sustancia cualquiera de un género, o incluso una especie, de tales sustancias, a saber, el género de los seres vivos, o el de los animales, o la especie humana.

Cuantas veces he proferido y proferiré aún en estas lecciones, o escrito en las hojas originales de éstas, de copia a máquina, que voy leyendo, el "pronombre personal" "*yo*", he designado o designaré la *sustancia individual, total y* en singular, o simplemente *singular*, que soy *yo* mismo. La misma sustancia designa mi nombre propio, "José Gaos".

Los pronombres de primera y segunda persona —por el momento deben ser, en rigor, los del singular, pero lo que voy a decir vale para los del plural— *no pueden* proferirse ni escribirse en "posición directa", sino únicamente "en posición refleja", porque designan al sujeto mismo que los profiere o escribe y al destinatario mismo que los percibe y que comprende, o con ellos *se* designa tal sujeto y designa a *su* destinatario, y ambos son respectivamente el sujeto y el destinatario de la situación constituida por la expresión verbal que es, o de la que es parte, el pronombre mismo, por lo que el sujeto *es* el *individual* o el *individuo* que *individúa* la situación toda, según mostré en lección anterior. En aquel lugar vimos cómo podíamos pasar de objetos individuales, designados por expresiones individuales, en situaciones individuales, a objetos *no individuales*, que podían ser "de" expresiones y situaciones, designados por expresiones individuales en situaciones individuales, o "*generalizar*". La posibilidad

de generalizar el sujeto o el destinatario individuales designados por las expresiones individuales "yo" o "tú" en situaciones individuales, la examinaré más adelante.

Los nombres propios se usan normalmente en situaciones en las que designan inequívocamente objetos individuales de la situación. Muy en conformidad con este uso, son en rigor nombres propios todos aquellos que designan, en cualquier situación en que tal designen, una sustancia total literalmente "*única*": "la Tierra", "el Sol"... La posibilidad de generalizar los objetos designados por los nombres propios, la examinaré juntamente con la de generalizar el sujeto o el destinatario designados por los pronombres "yo" y "tú".

Ahora bien, la *designación* de un *objeto* por una *expresión* era la suma de la *notificación* de un pensamiento, de un *concepto*, por la *expresión*, y la *objetivación* de un *objeto* por el pensamiento, por el *concepto*; por lo mismo, la *designación* de una *sustancia individual, total y singular* por un *pronombre personal* o un *nombre propio*, será la suma de la *notificación*, por *tal pronombre* o *nombre*, de un *concepto objetivante* de la *sustancia individual, total y singular*, en los ejemplos, el concepto 'yo', el concepto 'José Gaos', el concepto 'la Tierra', el concepto 'el Sol'; lo que quiere decir que existirían "*conceptos individuales*", en el sentido de conceptos *objetivantes de un objeto individual*, o conceptos *individuales por el objeto* —que podrían ser *no individuales por ellos mismos* o *en cuanto conceptos*...

El examen cabal de la "*individuación*" de los conceptos notificados por los pronombres personales y los nombres propios con la inserción de estas expresiones en las situaciones individuales, o lo que se ha llamado la "significación *ocasional*" de tales expresiones, y nosotros debiéramos llamar la "designación *situacional*" de ellas, o la "notificación situacional" de ellas y la "objetivación situacional" de los conceptos notificados por ellas, es parte del tema de la "*individuación*" en general, que tiene su lugar propio más adelante.

Pronombres personales y nombres propios no son las únicas expresiones designantes de sustancias individuales totales cada una en singular o singulares. Éstas también las designan expresiones construidas como "esta mesa" en que estoy leyendo, con un "nombre común" precedido en un "pronombre demostrativo". Es el objeto designado por la expresión parcial "esta", lo que individúa el designado por la expresión total: cómo, no puedo exponerlo metódicamente sino en pasajes ulteriores. En todo caso, la expresión total "esta mesa" debe notificar un concepto, 'esta mesa', objetivante de la sustancia individual total y singular que es *esta mesa* misma, o también un concepto *individual* en el sentido precisado, aunque el concepto 'esta mesa' fuese un concepto total de dos conceptos parciales,

'esta' y 'mesa', *no individuales*, punto que figurará en los pasajes ulteriores aludidos hace un momento.

Las expresiones "mi mano", "el tablero de esta mesa" designan sendas sustancias individuales y singulares, pero ya *no totales*, sino *parciales* —de las sustancias totales que somos, respectivamente, *yo* y *esta mesa*. Son los objetos designados por las expresiones parciales "mi" y "el . . . de esta mesa" lo que individúa los objetos designados por las respectivas expresiones totales . . . El "modo" de ser *parciales* tales sustancias, o sea, sin dejar de ser sustancias, sobre ser vulgarmente obvio, se hará conceptualmente "claro" por comparación con los "modos".

Las expresiones "este gris", del tablero de esta mesa en que estoy leyendo, "este blanco", de esta hoja en que estoy leyendo, designan sendos *modos individuales y singulares cualitativos de la sustancia* parcial que es *el tablero de esta mesa* y *la sustancia* total que es *esta hoja*, respectivamente. Son los objetos designados por la expresión parcial "este" de cada expresión total, lo que individúa los objetos designados respectivamente por éstas. Si digo "esta hoja blanca" o "esta blanca hoja", cabe la duda de si, siendo lo designado ante todo esta hoja determinada como blanca o lo blanca que es, el "*objeto*" "*designado*" por "blanca" sea *este blanco* de ella, modo individual, o la *especie* 'blanco' "participada" —para designar el fenómeno con el término platónico, clásico— por el *individuo* que es *esta hoja*, duda sobre la que tendré que volver varias veces. La primera, inmediatamente.

En efecto, en la expresión "esta hoja amarillea" cabe una duda paralela: si "amarillea" "designará" *este amarillear*, el de esta hoja, modo individual, o la especie 'amarillear' participada por el individuo que es *esta hoja*, duda que no cabe, en cambio, en la expresión "este amarillear", que designa un *modo individual y singular activo de la sustancia* total que es *esta hoja*.

Los objetos designados por los verbos "no sustantivos" son *actividades*, y concebidas como modos de los "sujetos". La "voz pasiva" no invalida esta manera de concebirlas: si digo "esta hoja es amarilleada por la luz del Sol", cabe la misma duda anterior, pero la actividad sigue siendo concebida como modo de la hoja; es en concebir la actividad como modo del "sujeto" *actuado por este mismo* en sí o sobre sí, o *actuado* sobre él *por otro* "*sujeto*", como, en el caso, la luz del Sol, donde está la diferencia, que mantiene en ambos casos el concebir la actividad como modo del "sujeto"; o en otros términos: el concebir la actividad como modo de un "sujeto" es indiferente a la causación de la actividad por este mismo u otro. Como confirma la repetida duda: si para evitarla digo "este amari-

llear", *este amarillear* no dejará de ser el modo individual que es, porque su causa sea una u otra.

Los verbos "no sustantivos" no son los únicos, aunque sean inmensamente los más, designantes de actividades o modos activos. También designa un modo activo o actividad el verbo "sustantivo", y en sus dos usos o construcciones y designaciones, la "existencial" y la "copulativa". El uso "existencial" del verbo "sustantivo" no es parte más que del uso filosófico de lenguaje: no se dice "esta hoja *es*", como expresión sinónima de "esta hoja *existe*", más que en Filosofía; fuera de ésta se usa únicamente una expresión sinónima, como la proferida o como "*hay* esta hoja". Ahora bien, en la expresión "esta hoja existe", la expresión "existe" designa un objeto concebido de la misma manera que el designado por la expresión "amarillea" de la expresión "esta hoja amarrillea": como una actividad de la hoja o un modo activo de ésta. Pues, no puede ser de (tora) manera en la expresión *sinónima* "esta hoja es" con el objeto designado por la expresión "es", que es *el mismo, idénticamente,* designado por la expresión "existe" en la expresión "esta hoja existe". Y lo mismo se concibe el *haber* designado por la expresión "hay" de la expresión "hay esta hoja". La concepción de la existencia como modo activo ha de ocuparnos ulterior y largamente en el curso.

Por lo que respecta al uso "copulativo" del verbo "sustantivo", en la expresión "esta hoja es blanca", la expresión "es" designa una *relación* de "*inherencia*" del modo *blanco* a la sustancia que es *esta hoja*; pero la relación, al ser designada por una forma verbal de un "modo" distinto del infinitivo, o una forma "personal", está concebida como una actividad o modo activo del "sujeto": esta hoja *es*, ella, y activamente, blanca. Es punto sobre el que también habré de volver.

Pero en este caso, del verbo sustantivo, cabe la duda, no sólo de que los modos activos designados por las expresiones "existe", o "hay", y "es", como sinónima de "existe" o "hay" y como cópula, sean *individuales,* sino incluso de que lo sean los designados por "este existir" o "este haber" esta hoja, o "este ser" esta hoja blanca, en vez de ser la especie 'existir' o 'haber', o 'ser tal', participada por el individuo *esta hoja,* debido a ser lo concebido como actividades de existir o haber, o ser tal, relaciones, según lo que de éstas se dirá en su lugar.

En tal caso, las expresiones totales "este gris", "este blanco" y "este amarillear", pero no "este existir" o "este haber" esta mesa ni "este ser" blanca esta hoja, deben notificar sendos conceptos totales individuales, en el sentido ya repetido, u objetivantes de los objetos individuales que son los modos cualitativos *este gris* y *este blanco* mismos, o el modo activo *este amarillear,* pero que no serían los objetos *este 'existir', este 'haber', este 'ser'* mismos —como la expresión

"esta mesa" notificaba el concepto total individual objetivante del objeto individual que es la sustancia *esta mesa* misma.

Hay, sin embargo, ciertos sutiles matices fenomenológicamente diferenciantes de los modos cualitativos y los activos, y aún dentro de éstos. Fue para ajustar las expresiones a los fenómenos, por lo que ya he empleado expresiones ligeramente diferentes según los casos. Dije "las expresiones "este gris" ... "este blanco" ... designan sendos *modos*"; pero dije "en la expresión "esta hoja amarillea", la expresión "amarillea" designa un modo", "en la expresión "esta hoja existe", la expresión "existe" designa un objeto concebido de la misma manera que el designado por la expresión "amarillea" de la expresión "esta hoja amarillea" ". Es que los modos cualitativos se presentan como más "*intrínsecos*" o "*inmanentes*" a las sustancias que los modos activos, por ser muchos de éstos, los designados por los verbos "transitivos", *transitivos* también, o "*transeúntes*", o "*trascendentes*" de los sujetos a otros objetos —lo que pone de manifiesto su índole a la vez de relaciones, de modos relativos ... Y al usar la expresión "hay esta hoja", el *haber* la hoja se presenta como más "*extrínseco*" a la hoja que el *existir* ésta, al usar la expresión "esta hoja existe"; como más *relativo*: el 'haber' la hoja parece concebir la hoja más entre otros objetos que el 'existir' la hoja ... Los modos cualitativos se presentan como más estáticos, más "estados"; los activos, no sólo como más "transeúntes" o "transitivos", sino como más "transitorios", pasajeros, fugaces, y por todo, más "dinámicos" o "cinéticos".

Los modos activos pueden considerarse como una especie de modos cualitativos, a diferencia de los modos estáticos; pero el considerar unos y otros como dos géneros o como dos especies del mismo género, no tiene gran importancia.

La expresión "esta hoja amarillea malamente" puede servirnos ya de ejemplo para exhibir un modo, ya *no de sustancia*, sino *de otro modo*: el *malamente* designado es un modo del designado *amarillea*. Se trata de un modo *cualitativo* de modo *activo*. Pero la expresión "este brillante blanco de esta otra hoja" nos exhibe un modo *cualitativo, brillante*, de modo también *cualitativo, blanco*. Para obviar la repetida duda habría que decir "este malamente amarillear" de esta hoja, desginando la determinación del *malamente*, y no del *amarillea*, por el *este*, como expresión sinónima de "este malamente *del* amarillear de esta hoja", igualmente que designando la determinación del *brillante*, y no del *blanco*, por el *este*, al decir "este brillante blanco" de esta hoja, como expresión sinónima de "este brillante *del* blanco" de esta hoja.

Los adverbios "de modo" no son las únicas expresiones designantes de *modos* —cualitativos— *de modos activos* o de actividades. Las expresiones "esta hoja no amarillea", "esta hoja sí amarillea", "esta

hoja quizá amarillee", son ejemplos que parecen mostrar que los adverbios "de afirmación", "de negación" y "de duda" designarían también otros *modos del* mismo *modo activo, amarillea.* Pero las expresiones negativas y las correlativas afirmativas son de índole que impone el dejarlas totalmente para mucho más adelante. En cuanto a una expresión como el adverbio de duda "quizá", si designa un modo del modo *amarillea,* es un modo de una especie —muy especial: designa la *duda* del sujeto *acerca* del *amarillea* de la hoja; designa la *duda,* estado del sujeto, concebida u objetivada como modo del *amarillea,* o relativa a éste como modo de él, confirmando la relación de lo significado —aquí objetivado— a los objetos designados, y poniendo de manifiesto la índole *relativa* a la vez de tal modo. Pero es hora de pasar a los modos relativos.

LECCIÓN VIII

MODOS RELATIVOS Y CUANTITATIVOS

Los modos relativos son los objetos designados por todas las expresiones pertenecientes a las siguientes clases de partes de la oración: los adjetivos determinativos, con los artículos, los adverbios de lugar y tiempo, las preposiciones y las conjunciones.

Son estas dos últimas clases de partes de la oración las que los exhiben más simplemente, o las que exhiben relaciones más simplemente objetivables.

En distintos pasajes anteriores he dicho "esta sala en que estoy leyendo", "esta mesa en que estoy leyendo", "esta hoja en que estoy leyendo". La preposición "en" es multívoca. En las tres expresiones que acabo de recordar es sinónima respectivamente de aquellas por las que voy a reemplazarla: "esta sala *dentro de* la cual estoy leyendo", "esta mesa *a* o *sobre* la cual estoy leyendo", "esta hoja *en cuya superficie* estoy leyendo" las expresiones que escribí en o sobre ella. Las expresiones "dentro de", "a", "sobre", "en cuya superficie" designan sendas *relaciones espaciales*: la de *interioridad* —mía a la sala; la de *contigüidad* —mía a la mesa; la de *superposición* —sobre la mesa de mis antebrazos y manos con la hoja o de esta misma; la de *extensión sobre* o *por una superficie* —de las expresiones escritas que estoy leyendo. En la expresión, que también he proferido varias veces, "el tablero de esta mesa", la preposición "de" designa la relación por la que el tablero es parte, sustancia parcial, de esta mesa, sustancia total. Esta relación implica una relación espacial, de contigüidad, del tablero a las otras partes o al resto de la mesa, pero la "implica", no se agota en ella: el *ser parte* de la mesa el tablero es más que una contigüidad: una tablita podría estar unida al tablero de la misma manera que éste al resto de la mesa, y sin embargo no sería parte de la mesa como el tablero, o no se trataría de una mesa o sustancia total una de cuyas partes o sustancias parciales sería el tablero y otra la tablita, sino de una mesa o sustancia total a la que estaría unida una tablita u otra sustancia total: el *ser parte* una sustancia de otra requiere el *estar* "*informada*" la sustancia parcial por la "forma" de

la total, o que la designación de ella sea parte de la definición de la total: sin tablero no hay mesa, pero sí sin una tablita unida al tablero; sin tal "información" se tiene dos sustancias totales en una relación que puede ser la misma implicada en la de la sustancia parcial a la total, pero no esta misma. Ahora, si digo "esta hoja de papel", la preposición "de" designa la relación entre una sustancia total y la materia de que está hecha... La preposición "de" es también multívoca. Añadiré simplemente ejemplos de expresiones con conjunciones y la indicación de las relaciones designadas por éstas:

"esta hoja amarillea *y* esta otra también": relación de *adición* de una actividad de una sustancia total a la misma especie de actividad de otra sustancia total de la misma especie;

"esta otra también, *pero* la siguiente no": *oposición* o *contraste* de la ausencia de una actividad en una sustancia total a la presencia de la misma especie de actividad en otra sustancia total de la misma especie;

"*si* esta otra también, la siguiente amarilleará asimismo"; "esta otra también, *porque* amarillea la primera"; "esta otra también, *por* lo que la siguiente amarilleará asimismo"; "*porque* esta otra también, la siguiente amarilleará asimismo"; relaciones de *condicionamiento* o *causalidad* entre la mentada especie de actividad de sustancias de la especie mentada, con variantes en los términos, "relatos" o "correlatos", o en la "colocación" de ellos.

Las relaciones designadas por los adjetivos determinativos, con los artículos, son, como anuncié, más complicadas.

Pocas expresiones, que no sean las de construcción básica del lenguaje, como los artículos o las preposiciones, o los términos técnicos de la Filosofía de la Filosofía del curso, habré repetido tanto, siquiera, como "esta sala", sobre todo, pero también "esta mesa", "esta hoja". ¿Cuál es el objeto designado por la forma del adjetivo demostrativo "esta" que es parte de ellas? Una *relación* espacial, de *mayor cercanía* de un objeto —sala, mesa, hoja— comparativamente a otros objetos, que no necesitan ser objetivados, *a mí*, el sujeto de las expresiones y de la situación toda constituida por éstas, que individúa éstas con todos sus ingredientes susceptibles de individuación —pudiera haberlos no susceptibles de ella—, empezando por las expresiones mismas; también, pues, el objeto, sala, mesa, hoja, en la relación de mayor cercanía a él, al sujeto, es decir, en esta situación, a mí.

Comparemos ahora con el pronombre correspondiente. Digo "ésta es la sala en que doy clase". La forma del pronombre demostrativo "ésta" ya no designa el mismo objeto que la correspondiente del adjetivo demostrativo. Ésta designaba, acabamos de ver, *la relación misma* de mayor cercanía de sala, mesa u hoja a mí. La forma del pronombre designa *el objeto* que está en relación de mayor cercanía a

mí. Pero lo designa *por esta relación*, como lo hace la misma expresión total: "el objeto *que está en la relación de mayor cercanía a mí*". Es diferencia sobre la que he de volver.

Corroboremos con un ejemplo de adjetivo y pronombre posesivos. Digo "mi hoja amarillea" y "la hoja que amarillea es mía" o "la mía". El adjetivo "mi" designa la relación de *posesión* por mí de la hoja que amarillea. El pronombre "mía", *la hoja* que amarillea, pero *por la relación* de posesión de ella por mí.

Los artículos reclaman una mención muy especial —en este pasaje y en pasaje ulterior. Reparen ustedes en que no han entrado hasta ahora en ninguna de las expresiones elegidas propiamente como ejemplos. Son menester expresiones de una factura como la de "esta hoja es la hoja que amarillea", "esta hoja es una hoja que amarillea", para que los artículos "la" y "una" "*cooperen*" a designar la relación de *identidad* entre la hoja individual designada con el modo relativo designado por la forma del adjetivo demostrativo "esta" y respectivamente la hoja individual *determinada* designada con el modo relativo designado por el pronombre relativo "que" y la forma verbal "amarillea" y la hoja individual *indeterminada* designada con los mismos relativo y forma verbal.

Las relaciones son unos objetos que plantean problemas tales como para pensarlos insolubles . . . : así, los problemas referentes a su índole como objetos: ¿son realmente modos?; ¿son objetos individuales? si no son objetos individuales, ¿son puros conceptos o son objetos "ideales" del todo diferentes de los conceptos?

El hecho de que algunas se designen con adjetivos determinativos o con artículos, que son como una especie de adjetivos determinativos, mostraría que las así designadas se conciben como modos. Las relaciones requieren, por esencia, siempre, al menos *dos* términos, relatos o correlatos. Las relaciones designadas con adjetivos o artículos se concebirían como modos de *uno* de sus relatos, o también: la relación entre la relación y cada uno de sus dos relatos no se concebiría como *igual*: la relación con uno de los relatos se concebiría como la relación de un modo con una sustancia u otro modo; la relación con el otro relato se concebiría como una relación de otra especie, la que sea.

La "*homogeneidad*" de todas las "relaciones" parece razón suficiente para "*generalizar*" la manera de concebir las relaciones designadas con adjetivos o artículos a las relaciones designadas con preposiciones o conjunciones. La generalización no es, precisamente, incompatible con la "*diferenciación*" de "*especies*". Las relaciones designadas con preposiciones o conjunciones se concebirían como modos de sus *dos* relatos, o bien: la relación entre la relación y cada uno de sus dos relatos se concebiría como *igualmente* de un modo con una

sustancia u otro modo, aun cuando los modos de una y otra fuesen diferentes —venimos viendo que hay modos de diferentes especies— o la índole más especial de cada uno de ellos o cada una de ellas.

Diciendo "esta hoja", concibo la relación de cercanía *de la hoja* a mí como modo *de la hoja*, aunque por el otro lado la concibo como relación de la hoja *a mí*. Diciendo "esta hoja amarillea y esta otra también", concibo la relación de adición del amarillear de la segunda hoja al de la primera como relacionándose en la misma forma con la primera que con la segunda, o como modo por igual de ambas.

Podrían designarse las relaciones designadas por adjetivos o artículos como relaciones puramente "relativas", y las designadas por preposiciones o conjunciones como relaciones "correlativas".

En todo caso, las relaciones serían unos modos fenomenológicamente *menos inmanentes* aún a su sustancia o a sus sustancias que los modos activos. Por su propia naturaleza, salen, por decirlo así, de uno de sus términos, o de cada uno de ellos, hacia el otro; se ciernen entre los dos.

El problema de su individualidad o no tal, puede verse ya sobre la base de lo expuesto hasta ahora, pero la resolución de él no puede emprenderse hasta algo más adelante. Por el momento, pues, veámoslo. Al decir yo "esta hoja", no nos cabe la menor duda acerca de la individualidad del objeto designado por la expresión total: el objeto designado por ésta es *esta hoja* que tengo yo aquí y ahora entre las manos, única, absolutamente, en el universo. Pero ¿pasa lo mismo con la relación designada por la forma demostrativa "esta"? La relación de mayor cercanía de esta hoja a mí ¿es esta relación de cercanía de esta hoja a mí, tan única como esta hoja misma y como yo mismo, individualmente distinta de la relación de mayor cercanía de la hoja en que está tomando sus apuntes uno de ustedes a él —o se trata de una relación idénticamente la misma, pero "participada" por relatos individualmente distintos en cada caso? En este segundo término de la disyuntiva haría pensar el principio de la identidad de los indiscernibles. El concepto de *dos* entes no "diferentes" en nada, simplemente "distintos", en el espacio o/y el tiempo, o numérica, o individualmente, sería contradictorio. Entre dos hojas, por iguales que sean, habría siempre diferencias suficientes para individuarlas. Pero entre la relación de mayor cercanía de esta hoja a mí y la de mayor cercanía de esa hoja a usted, ¿habrá, aparte de las distintas hojas, los distintos sujetos y las distintas distancias concretas, diferencia alguna en la *mayor cercanía* misma *al sujeto de la situación*? En la expresión "esta hoja y esta otra", puede pensarse que a la expresión "y" le pasa lo que a la expresión "blanca" en la expresión "esta blanca hoja": en ésta cabía la duda de si "blanca" designaba

este blanco, el de esta hoja, o notificaba la especie 'blanco' "participada" por *esta hoja*; igualmente, cabe la duda de si "y" notifica una *especie* de relación copulativa o designa la relación *individual* de esta especie dada entre *esta hoja* y *esta otra*. Diciendo "esta y", o "esta relación de especie copulativa", se designaría indudablemente la dada entre *esta hoja* y *esta otra*, pero no se despejaría la duda de si la relación dada entre esta hoja y esta otra es tan individual como estas hojas o una especie participada por ellas. Pero si los modos relativos fuesen especies de modos, éstas serían especies sin individuos... —Tal es el problema.

Nos quedan los modos "*cuantitativos*". Las expresiones designantes por excelencia de modos cuantitativos son los adjetivos y pronombres numerales. Pero los números cardinales "implican" necesariamente la pluralidad, que es el principio de clasificación de miembros ulteriores de la clasificación que he empezado a exponer por la división de sustancias y modos —menos el "uno", que, a cambio, plantea el problema de la distinción entre él y el artículo indeterminado o indefinido. Ejemplifiquemos, pues, con los números ordinales, que por altos que sean no necesitan "implicar" la pluralidad: la *enésima* hoja sigue siendo una sola hoja; aunque la "compliquen": la enésima hoja es la enésima de una pluralidad de hojas. En las expresiones "esta primera hoja", "esta segunda hoja", las ordinales "primera" y "segunda" designan la relación de puesto *de* la hoja *en* el *orden* sucesivo de la pluralidad de las hojas.— Pero, si designan una relación, ¿no se trata de modos relativos? —En efecto, los modos cuantitativos no serían más que una especie de modos relativos, lo bastante especial e importante en la arquitectura del universo, o entre los objetos del conocimiento humano, para ponerla aparte —con la larga y compleja tradición del pensamiento humano que ha puesto lo cuantitativo aparte de lo cualitativo y de otros términos de comparación. Lo cuantitativo no sería más que un orden de órdenes de relaciones: numéricas, cardinales u ordinales; espaciales; de otros géneros, especies, variedades.

Los modos cuantitativos plantean el mismo problema de individualidad o especificidad que los relativos. Cabe la duda de si en "esta primera hoja", "primera" designa un modo individual o notifica una especie participada. Y la duda no la despejaría en este caso más que en el anterior de la misma índole una expresión como "este primera", designando o notificando en posición refleja el concepto o el objeto notificado o designado en posición directa por el "primera" de la expresión total.

Los adverbios de cantidad designan modos cuantitativos que merecen especial mención por ser modos *de modos*: modos de modos activos, como los designados por la expresión: "esta hoja *amarillea*

más"; o de modos cualitativos: "esta hoja es *más blanca*"; o de otros modos cuantitativos: "esta hoja amarillea *mucho más*" o "es *mucho más* blanca". El objeto designado por el adverbio "más" en estas expresiones exhibe bien su índole de relación: amarillea más o mucho más —forzosamente, que otra hoja; más o mucho más blanca— forzosamente, que otra hoja. Pero lo mismo es con "esta hoja amarillea *mucho*", "esta hoja es *muy* blanca": los objetos designados por "mucho" y "muy" son de suyo también de índole "comparativa", "relativa". También en este caso cabe la repetida duda. El intentar despejarla conduciría a expresiones algunas un tanto insólitas: "*este más* (del) amarillear esta hoja", "*este mucho* (del) amarillear esta hoja", "*este* mucho (del) más amarillear esta hoja", pero también "*este muy* (del) blanca ser esta hoja", "*este más* (del) ser blanca esta hoja", "*este mucho* (del) más blanca ser esta hoja". Y no se despejaría la duda de si, por ejemplo, el objeto designado por el "más" en "*este más* (del) amarillear esta hoja", era una cantidad individual designada por "este más" o una especie cuantitativa participada por *este amarillear*.

Los modos cuantitativos, las relaciones cuantitativas, confirman el planteo de los problemas referentes a la índole de los modos relativos, de las relaciones en general. El ser *primera* o *segunda* hoja, el amarillear *más* una hoja *que* otra, son modos tan poco inmanentes a las hojas como los designados por determinativos, preposiciones, conjunciones. Esto es fenomenológicamente muy patente en el caso de los ordinales. En el del "más" parece que la mayor *cantidad* o *intensidad* del amarillear es inherente a éste; pero lo parece tan sólo objetivando el fenómeno parcialmente, como al decir, "*elípticamente*", "esta hoja amarillea *más*"; si se objetiva el fenómeno íntegramente, si se completa la expresión diciendo "más *que* esta otra", la índole relativa de la *mayor* cantidad o intensidad del amarillear, salta a la vista tanto cuanto la del ser primera o segunda una hoja.

Los adverbios de lugar y de tiempo promueven una cuestión —ésta, de resolución inmediata. "Esta hoja amarillea aquí", "está amarilleando ahora". "Aquí" designa un *lugar*, sea *en* la hoja o la sala *en* que amarillea la hoja, quizá por darle el sol o una luz amarilla. "Ahora" designa un *momento*. ¿Qué son el lugar designado por "aquí", el momento designado por "ahora"? —¿Es el lugar en la hoja o la sala en que amarillea la hoja una sustancia —parcial?— No, porque el "*lugar*" no es esta parte *de la hoja*, ni siquiera esta sala; el "lugar" es, propiamente, la parte *de la superficie, de la pura extensión*, de la hoja, en que ésta amarillea, la parte *de la pura extensión* del espacio definido por la materialidad de esta sala... El "*lugar*" es, propiamente, un modo extenso, cuantitativo, relativo: lo es el espacio puro mismo... El momento designado por "ahora" ninguno

de nosotros lo concebiría como sustancia —parcial del tiempo concebido como sustancia total, porque ninguno de nosotros concibe como sustancia total tiempo alguno. El tiempo mismo, y por ende más aún cualesquiera de sus partes, de sus "momentos", son modos cuantitativos, relativos —del movimiento, como pensaba Aristóteles; de los modos activos, como pensaríamos nosotros más congruentemente con cuanto estoy exponiendo. Lo que pasa es que los modos relativos espaciales y temporales son "cuantitativos", en el sentido de ser "cuantificables", en el sentido, a su vez, de ser "modalizables" por modos cuantitativos: *aquí* puede ser esta sala, de tantos metros cúbicos y localizable matemáticamente en —la Tierra y hasta en el Universo; *ahora* puede ser este segundo, el "tantésimo" del minuto "tantésimo" de esta vigésima hora del día 31 de marzo del año 1960 de la era cristiana. —Dada la relación entre los modos cuantitativos *y* los relativos, el concebir los modos espaciales y temporales como cuantitativos *o* relativos tiene ya poca importancia. Pero si el *aquí* y el *ahora* mismos, aún designados por expresiones como "este aquí (del) amarillear (o donde amarillea) esta hoja", "este ahora (del) estar amarilleando (o donde está amarilleando) esta hoja", son modos individuales o especies participadas, es parte de la cuestión tan repetida de la individualidad o especificidad de las relaciones.

Los modos parecen poder reducirse a dos especies cardinales: los cualitativos, con los activos, y los relativos, con los cuantitativos —entre los extremos de lo cualitativo y lo cuantitativo.

El mundo estaría integrado por sustancias con modos cualitativos y modos activos, o sustancias con cualidades, y en relaciones; y las sustancias y las cualidades y actividades designadas por verbos no sustantivos podrían ser individuos; las actividades designadas por el verbo sustantivo, las relaciones y cantidades podrían no ser —individuos, sino, a lo más, especies participadas por individuos: pero, *por lo mismo*, el mundo no estaría integrado solamente por sustancias y modos individuales o por individuos.

LECCIÓN IX

UNIVERSALES, TRASCENDENTALES Y AFINES

En vez de decir "esta mesa", "esta hoja", en que estoy leyendo, digo: "la mesa es un mueble", "la hoja sirve para escribir en ella". Los "*objetos*" "*designados*" por los nombres sustantivos "mesa" y "hoja" en las dos últimas expresiones, no son, en absoluto, los objetos designados por los mismos sustantivos en las dos primeras. En éstas designan, como vimos en día anterior, sendas *sustancias totales individuales*. En las nuevas expresiones "*designan*" unos "*objetos*" que no son *ni sustancias, ni individuales*. "La mesa" "*designa*" una "*especie*" de sustancias totales individuales, la especie de las mesas individuales. "La hoja" "*designa*" la *especie* de otras sustancias totales individuales, la especie de las hojas de papel individuales. Hay, además de especies *de sustancias*, también especies *de modos* —de modos de las cuatro especies reconocidas ya en las dos lecciones anteriores. No sólo puedo decir "esta mesa" y "este gris" del tablero de esta mesa, "esta hoja" y "este blanco", el de esta hoja, y "la mesa es un mueble", "la hoja sirve para escribir", sino que también puedo decir "el gris" o "el blanco es un color", "el gris me gusta más que el blanco para el tablero de la mesa". Y al decir esto último, los "*objetos*" "*designados*" por los calificativos "gris" y "blanco" son tan diferentes de los designados por los mismos calificativos en las expresiones "este gris" del tablero de esta mesa, "este blanco", el de esta hoja, como diferentes eran de los objetos designados por los sustantivos "mesa" y "hoja" en las expresiones "esta mesa" y "esta hoja" los "*designados*" por los mismos sustantivos en las expresiones "la mesa es un mueble" y "la hoja sirve para escribir". Los objetos designados respectivamente por los calificativos "gris" y "blanco" en las expresiones "este gris" del tablero de esta mesa y "este blanco", el de esta hoja, eran los *modos* cualitativos, *individuales*, que son *este gris*, único en el universo, que colorea la superficie del tablero, único en el universo, de esta mesa, única en el universo, y *este blanco*, único en el universo, que colorea la superficie de esta hoja —decimos simplemente que colorea esta hoja por ser ésta tan delgada que parece

no tener grosor o volumen y reducirse a superficie—, hoja única en el universo. En cambio, los "*objetos*" "*designados*" por los mismos calificativos en las expresiones "el gris" o "el blanco es un color", "el gris me gusta más que el blanco", son, respectivamente, la *especie* de los grises individuales, como el de esta mesa y los demás innumerables grises individuales del universo, y la *especie* de los blancos individuales, como el de esta hoja y los demás innumerables blancos del universo. Incluso diciendo "el gris me gusta más que el blanco *para el tablero de esta mesa*" "*designo*" *especies*: no digo, en efecto, que "*este* gris me gusta más que *este* blanco para el tablero de esta mesa". Y como hay especies *de modos cualitativos* individuales, las hay *de modos activos, relativos y cuantitativos*. En la expresión "el amarillear es un cambio de color", el "infinitivo" "amarillear" "*designa*" la *especie* del amarillear individual de esta hoja y de todos los demás, innúmeros, "amarilleares" individuales que haya, haya habido o haya de haber en el universo. Por lo que respecta a los modos relativos, con los cuantitativos, vimos que planteaban el problema de su individualidad o no tal. Pues, una de dos: o *hay* modos *relativos*, y cuantitativos, *individuales, y especies* de ellos; o *no hay* modos *relativos*, ni cuantitativos, *individuales, porque los modos relativos serían —especies sin individuos* . . .

Tampoco hay sólo "*especies*" de sustancias y modos, sino también "*géneros*", de *especies*, y "*trascendentales*", *a las especies y los géneros*. Al decir "la mesa es un mueble", con la expresión "mesa" "*designo*" una *especie*, pero con la expresión "mueble" "*designo*" el "*género*" de la especie de mueble que es 'la mesa', y de la especie de mueble que es 'la silla', y de la especie de mueble que es 'el armario', y de todas las demás especies de muebles que haya o pueda haber. De 'la hoja' de papel puede ser género 'útil para escribir', o 'artículo de escritorio', o 'de papelería', o 'producto industrial' . . . Y al decir "el gris" o "el blanco es un color", "*designo*" con la expresión "el gris" o "el blanco" una especie, pero con la expresión "color" el *género* de la especie 'gris' y de la especie 'blanco' y de todas las demás especies de color localizables en la "doble pirámide de los colores". Del 'amarillear' es el género 'cambio de color' según la expresión "el amarillear es un cambio de color".

Es tan conocida la escala que forman las especies y los géneros desde las "*ínfimas*" hasta los "*sumos*", que voy a limitarme a añadir a esta mención los ejemplos de ella correspondientes a los ya puestos de especies y géneros. 'Mesa', 'hoja' de papel, 'gris', papeles 'amarillear' "*pueden*" ser especies ínfimas de los géneros 'mueble', 'artículo de escritorio', 'color', 'cambio de color'. "Pueden", porque "puede" haber, porque *hay* especies de 'mesas', de 'hojas' de papel, de 'gries' y 'blancos' —"matices" de éstos—, y hasta del 'amarillear': más o menos intenso,

o rápido... Estas últimas especies serían las ínfimas, y las anteriores serían intermedias, especies-géneros. Especies-géneros serían, asimismo, 'mueble', 'artículo de escritorio', 'color', 'cambio de color', no sólo por tener debajo más o menos grados de especies, sino además por tener encima más o menos géneros-especies antes de subir a los géneros sumos: 'mueble' y 'artículo de escritorio', 'producto de la industria humana'; 'color', 'cualidad sensible', a la que estarían subordinados, y coordinados con 'color', 'sonido', 'cualidad táctil'...; 'cambio de color', 'proceso físico', 'proceso'...; 'color' 'cualidad de sustancia', 'modo de sustancia', 'malamente', 'cualidad de modo', 'modo de modo'. Ejemplo de especies y géneros de modo relativos y cuantitativos: 'la y', 'el este', es decir, 'la relación "*designada*" por la conjunción copulativa "y" ', 'la relación "*designada*" por el adjetivo demostrativo "este" ', 'la relación copulativa', 'la relación demostrativa', 'el primero', 'el número ordinal', 'el número'. Sendos casos *sui generis* son los del verbo sustantivo y de los adverbios de lugar y de tiempo. Si *aquí* y *ahora* fuesen modos individuales, especies de ellos serían 'el aquí' y 'el ahora', y géneros de éstas 'el lugar' y 'el momento'; pero el espacio y el tiempo no serían los respectivos géneros relativamente sumos, o subordinados únicamente ya a los géneros 'relación' y 'modo', que sería el verdadero género sumo, según lo que voy a decir en seguida, sino que el espacio y el tiempo serían más bien "colectivos" de los lugares y los momentos individuales o de las especies de lugares y momentos... El "ser" copulativo notifica un concepto que concibe como actividad la serie de relaciones que encontraremos en su lugar: especies, pues, del género "relación". El "ser" existencial notifica un concepto cuyo primer lugar es uno ya próximo. Los respectivos géneros sumos serían —'sustancia' y 'modo': 'cualidad', 'actividad', 'relación', 'cantidad', aún no serían *sumos*: las diferentes especies de modos no pueden tenerse por géneros sumos desde el momento que son *especies* de 'modo'. Y según ello, parece que no habría más que *dos* géneros sumos, 'sustancia' y 'modo', o que todos los objetos individuales del universo se reducirían a ser sustancia y modo.

Entre lo géneros sumos y los géneros y las especies inferiores puede advertirse una diferencia fenomenológica que quizá sea de importancia. 'Mesa', 'hoja', 'gris', 'blanco', 'amarillear' son conceptos con una "comprensión" de "notas" que integran una suerte de "contenido material", por un lado, intuitivo, por ejemplo, este *gris* mismo; por otro lado, más general, por ejemplo, 'color'. Una "comprensión" "homóloga", por decirlo así, siguen teniendo 'mueble' y 'artículo de escribir', 'color' y 'sonido': del primer lado, un contenido intuitivo, pero más diverso y por lo mismo menos preciso e intuitivo; del otro lado, un contenido más general todavía, por ejemplo, 'producto de la industria humana', 'cualidad sensible'. Especies-géneros inme-

diatamente inferiores a los sumos, seguirían teniendo un contenido más diverso y menos intuitivo todavía y más general al no tener por éste más que los géneros sumos, los que, en fin, ya no tendrían ningún "contenido material", sino una "comprensión" de "notas" de una suerte exclusivamente "formal": la "forma" de la sustancia, o la sustancialidad, que hace de las *sustancias* 'sustancias', digamos, el "ser en sí"; la "forma" de modo, o la "modalidad", que hace de los *modos* 'modos', digamos, correlativamente, el "ser en otro".

El "poder" ser un mismo universal ya especie ínfima, ya especie-género o género-especie más bajo o más alto —pero no género sumo, puesto que no hay más que dos géneros sumos, 'sustancia', 'modo'— equivale a una peculiar "*relatividad*" de las especies y los géneros sobre la que habré de volver, y en vista de la cual ya no hablaré más que de especies-géneros y no también de géneros-especies.

Por debajo de las *relativas* especies ínfimas hay, y no más, *sus* individuos: debajo de cada una los de ella. Por encima de los *dos únicos* géneros sumos hay, y tampoco más, los "*trascendentales*". Cuántos y cuáles sean éstos, es cuestión disputable, pero se puede tener idea de ellos por uno, el único, si se quiere, indisputable, el 'sér', en el sentido —"designación" o "notificación"— de 'ente', menos equívoco según el plural 'seres', 'entes'.

Ante todo, no hay que inferir paralogísticamente de la anterior afirmación, de que por debajo de las relativas especies ínfimas hay, y no más, sus individuos, la afirmación de que no habría individuos más que de las especies ínfimas. No. Hay individuos también de las especies-géneros y de los géneros sumos y hasta de los trascendentales. Lo mismo que puedo designar *esta hoja*, *este blanco*, *este amarillear* individuales con las expresiones "esta hoja", "este blanco", "este amarillear", puedo designarlos con las expresiones "este artículo de escritorio", "esta sustancia", "este sér", "este color", "esta cualidad", "este modo", "este sér", "este cambio de color", "esta actividad", "este modo", "este sér" ... Y debo añadir que también puedo designarlos con la expresión "este individuo".

Ahora, puedo predicar

de *esta hoja*
este artículo } (que) es una sustancia;

de *este blanco*
este color
esta cualidad
este amarillear
este cambio de color
esta actividad } (que) es un modo;

y de cada uno de los sujetos anteriores

más *esta sustancia*
este modo } (que) es un individuo.

Ahora, de nuevo, puedo hacer las siguientes predicaciones:

'hoja'
'blanco'
'amarillear' } es una especie ínfima;

'artículo'
'color'
'cualidad'
'cambio de color'
'actividad' } es una especie-género;

'sustancia'
'modo' } es un género sumo;

y de cada uno de los sujetos anteriores: es un universal.

Pero de ninguno de los sujetos anteriores puedo predicar (que) es una sustancia, ni es un modo, ni es un individuo: 'hoja' no es una sustancia, ni un individuo; ni 'blanco' es un modo, ni un individuo. Como tampoco de ninguno de los sujetos de los que puede predicar (que) eran una sustancia o un modo y un individuo, hubiera podido predicar (que) era especie ni género, o universal, alguno.

Ahora, todavía, ¿qué puedo y qué no puedo predicar, a su vez, de 'especie ínfima', 'especie-género', 'género sumo', 'individuo' y 'universal'.

De ninguno puedo predicar (que) es una sustancia, ni un modo: ni 'especie ínfima' es una sustancia, ni 'universal' es un modo. Tampoco puedo predicar (que) es un individuo de ninguno de tales sujetos, ni siquiera de 'individuo': 'individuo' no es un inidividuo.

Pero tampoco puedo predicar de ninguno de tales sujetos (que) es un universal:

ni 'especie ínfima', ni 'especie-género', ni 'género sumo' es un universal: universal es una especie ínfima, pero no 'especie ínfima', etc.; 'especie ínfima', 'especie-género' y 'género sumo' son, cada uno, un 'grado de universal';

ni siquiera 'universal' es un universal: no es una especie ínfima, ni una especie-género, ni un género sumo, sino la subclase de seres que son las especies y los géneros;

como 'individuo' es la clase de seres que son las sustancias y los modos.

Y de los nuevos predicados 'grado de universal', 'clase de seres', 'subclase de seres', ¿qué puedo y qué no puedo predicar? —¿y de lo que predique de ellos?— *¿e in infinitum?* . . .

De ellos, como de todos los sujetos y predicados anteriores desde 'hoja', puedo predicar (que) es un concepto —y de éste (que) es el 'concepto de la otra gran clase de seres', en una peculiar reflexividad sobre sí mismo o reiterabilidad que aún ha de ocuparnos.

También son posibles las predicaciones siguientes, que invierten sujetos y predicados anteriores:

este individuo es { una sustancia / un modo.

La razón es haber pluralidad de individuos y ser éstos de uno u otro de los dos géneros sumos.

En cambio, resultan imposibles predicaciones como

este 'individuo'
esta 'hoja' o *este* 'hoja'
esta 'sustancia' o *este* 'sustancia'
esta 'especie ínfima' o *este* 'especie ínfima'
este 'género sumo'
este 'universal'
este '*grado* de universal'
esta 'clase de seres' o *este* 'clase de seres'
este 'concepto'
} es . . .

Y la razón es ser única cada especie o género, cada grado de universal, y 'universal', 'grado de universal', 'individuo' y 'clase de seres', o cada concepto, incluso 'concepto'; y ser la relación designada por "este" individuante o singularizante, según se expondrá aún.

Pero, en cambio, a su vez, son posibles predicaciones como

esta especie ínfima, 'hoja',
este género sumo, 'sustancia',
este universal, 'hoja' o 'sustancia',
este grado de universal, 'especie ínfima' o 'género sumo',
esta clase de seres, 'individuo' o 'concepto',
este concepto, 'hoja' o 'concepto',
} es

Y la razón es, en fin, la pluralidad de especies, géneros, universales, conceptos, la trinidad de grados de los universales, la dualidad de las clases de seres.

Ahora, por último, debemos reparar en que de cada uno de todos los sujetos y predicados anteriores es posible cierto predicado:

esta hoja
esta sustancia
este individuo
'hoja'
esta especie ínfima, 'hoja',
'sustancia'
este género sumo, 'sustancia',
'individuo'
esta clase de seres, 'individuo',
'especie ínfima'
'género sumo'
este grado de universal, 'género sumo',
'grado de universal'
'universal'
esta subclase de seres, 'universal',
'clase de seres'
'concepto'
este concepto, 'concepto',

} es un sér.

Y que, a la inversa, es posible predicar de

este sér es { una hoja / una sustancia / un individuo

este 'sér' es { una especie ínfima / un género sumo / un universal / un grado de universal / una clase de seres / un concepto.

Son posibles, incluso, estas predicaciones:

'sér' es { un concepto / un sér.

Pero no ésta:

este 'sér',

aunque sí éstas:

este concepto, 'sér',
este sér, 'sér', } es . . .

'Sér' es un concepto tan único como cualquier otro, pero hay pluralidad de conceptos, de seres.

Mas, a todo esto, ¿qué clase de sér, qué subclase de concepto, es 'sér'?

Ni sustancia ni modo, o individuo, siendo concepto; pero no, por ser concepto, especie ni género, o universal, o grado de universal, ni concepto de clase de seres; sino que

'sér' es un trascendental.

Sólo que ¿y 'trascendental' mismo?

Este 'trascendental' . . . , imposible: único.

Este trascendental, 'sér', . . . , posible —a condición de haber siquiera otro.

'Trascendental' es un sér, un concepto; no, pues, sustancia ni modo, o individuo; pero tampoco especie ni género, o universal, o grado de universal, ni concepto de clase de seres; sino

el concepto de la subclase de los conceptos
como
'sér': predicable de cada individuo de un universal o de un trascendental,

de cada universal de un grado,
de cada grado de universal,
de 'grado de universal',
de cada clase y subclase de seres,
o de 'individuo', 'concepto', 'universal',
de cada otro trascendental (convertibilidad),
de 'trascendental' mismo
y de sí mismo, y esto no tautológicamente,
o de cada sér de cada clase, inclusas estas mismas,
o de todo sujeto posible, incluso de sí mismo.

En esta predicabilidad "*universalísima*" consiste su "trascendentalidad" o "trascendencia" a = *sobre* los géneros sumos, o el grado sumo de universal, y las clases de seres, y a = *por* todos los seres, de todas las clases, inclusas estas mismas e incluso él mismo.

Justo por ello no es un trascendental ninguno de los demás conceptos insertos como sujetos o predicados en las predicaciones anteriores: ninguno es predicable de todos los demás y de sí mismo.

Ni siquiera, o quizá menos que ninguno, 'trascendental': predi-

cable del 'ser' y demás conceptos trascendentales que pueda haber, únicamente o de nada más.

Ni siquiera 'concepto': predicable de cada concepto, pero no de cada individuo.

Menos 'universal' ni 'individuo': no predicables, respectivamente, de los individuos o de los conceptos, de los que son parte los universales.

Por eso un trascendental no puede ser un universal: un universal es (predicable) de individuos, y hay los universales mismos, de los que un trascendental debe ser predicable también.

Un universal es predicable de cada uno de los seres de una pluralidad —que no sea la "*total*"— ni siquiera de la segunda clase de seres; un trascendental es predicable de cada uno de los seres de justo aquella pluralidad.

Acaba de surgir el concepto de '*pluralidad*', del que es el correlativo opuesto el de 'singularidad'. Son los conceptos capitales de nuevas clases, las últimas ya, de la clasificación dada por la de las partes de la oración. Pero antes de pasar a ellas, debemos hacer unas puntualizaciones.

A lo largo de toda la segunda parte de esta lección, quizá hayan venido aguantando ustedes una desazón, por oírme "conceptuar" a los *conceptos* de 'seres' tan repetidamente. Quizá, también, para que la desazón se les desvanezca, baste la simple advertencia de que los conceptos, no por no ser individuos, ni sustancias ni modos, dejan de *ser algo*, esto es, de ser '*seres*', en las dos 'notas' cardinales del concepto 'sér' o 'ente', ser o tener una '*entidad*' —mejor que "esencia"— y tener una "*existencia*" o existir. La acaparación del nombre de "seres" por los individuales, no por tradicional y corriente, deja de ser infundada, al ir contra el indesconocible sentido —designación o notificación— trascendental de "sér". Es uso más filosófico el que habla de "entes" o "seres ideales" y de "existencia ideal".

Hasta este lugar, la clasificación de las partes de la oración nos ha dado, pues, una *clasificación de los seres* en las dos clases de

los individuos, subdididos en
  sustancias —*esta hoja*—
  y
  modos, y éstos en
    cualidades, con actividades —*este blanco, este amarillear*—
    y quizá
    relaciones, con cantidades —*esta y, este (ser) primero*—,
y
los conceptos, subdivididos en
  individuales, que debemos recoger de las lecciones anteriores,
  universales, que se dan en los tres grados capitales de

las especies ínfimas —'hoja', 'blanco'—
las especies-géneros —'artículo', 'color'—
los géneros sumos —'sustancia', 'modo',—,
—unos y otros, en cruce, 'sustanciales' o 'modales'—,
trascendentales —'sér'—,
clases y subclases de seres y de grado de una subclase, a saber,
'individuo'
y
'concepto', subdividido en
'individual',
'universal', con 'grado de universal',
—uno y otro, en cruce, 'sustancial' o 'modal'—,
'trascendental',
y
'clase de seres' y 'subclase de seres'.

La clasificación anterior parece faltar a las reglas tradicionales, clásicas, de la clasificación: algunos de sus términos parecen figurar en distintos lugares de ella. Sí, las clases y subclases ya encontradas y las por encontrar todavía, están en relaciones complicadas. Pero éstas no pueden dilucidarse metódica y sistemáticamente antes de que metódicamente concuyamos el inventario o tengamos completo el sistema de las clases mismas.

En el sistema completo de las clases de seres y de las relaciones entre ellas, se inserta la cuestión capitalísima de la dilucidación de la índole misma de las clases, digamos, ateniéndonos a las dos mayores de las ya encontradas: qué clase, precisamente, de seres sean los individuos y los conceptos, a diferencia los unos de los otros, o cuáles la entidad y la existencia de los unos y de los otros.

LECCIÓN X

SINGULARIDAD Y PLURALIDAD: PLURALIDADES HOMOGÉNEAS

En las expresiones examinadas como ejemplos hasta este punto, no han entrado más que sustantivos, adjetivos, artículos, pronombres y verbos "*en singular*". Quiérese decir que todos los conceptos notificados y objetos o seres designados por ellas, individuos o conceptos, han sido "*singulares*", es decir, cada uno un objeto o sér, un individuo o un concepto, "*singular*". *Yo, José Gaos*, soy una sustancia individual y *singular*, y lo mismo es *esta hoja; este blanco* es un modo individual y *singular*. Pero los *individuos*, sustancias y modos, no son los únicos singulares, o cada uno un *singular*. Singulares son también los *universales*, o cada uno un *singular*. 'La hoja' es una *especie* de sustancias, única, *singular*; 'el blanco' es una *especie* de modos, única, *singular*; 'sustancia' es un *género* sumo, absolutamente *singular*, como 'modo'. Pero tampoco son, con los individuos, los universales los únicos singulares, o cada uno un singular. Singulares son, en fin, todos los *conceptos*, o cada uno un singular. En suma, singular es cada ser de cada una de las dos mayores clases de seres encontradas hasta aquí —hasta el punto de habernos encontrado también, aunque sin reparar en ello como vamos a reparar, con algunos que parecen no tener, no poder tener "*plural*".

Lo anterior basta para mostrar la existencia y la conveniencia de una *distinción*: entre *individuo* y *singular*. La distinción terminológica, con la aneja conceptual, entre "individuo", como sustantivo, e "individual", como adjetivo, y "singular", como adjetivo y como adjetivo sustantivado, es utilísima, por no decir importantísima. Resuelve de un golpe el problema de la "singularidad", como debe decirse, y no "individualidad", de los conceptos, de todos, y no sólo de los universales, en cuanto conceptos —en seguida se verá el alcance de esta precisión—, al poner de manifiesto que es un seudoproblema originado por la confusión terminológica y la aneja conceptual. Cada uno de los conceptos es distinto de cada uno de los demás. Si se dice que cada uno es individual, o un individuo, o se introduce una con-

fusión entre la clase de los seres individuales, de las sustancias y los modos, y la de los seres que son los conceptos, o hay que introducir la distinción de dos "*especies*" de individualidad o individuación: la de "*distinción*" de los individuos de un universal, trascendental o clase —es decir, de los seres de los que son predicables tales conceptos— y la de "*diferencia*" de los individuos que serían los conceptos mismos. Es preferible decir que los conceptos no son individuales o individuos, en este sentido —inmediatamente se va a ver el alcance de esta precisión—, pero que cada uno de ellos es singular o un singular —como cada individuo.

Veamos el alcance de las dos precisiones de las que se dijo que se iba a ver. En lecciones anteriores se reconoció la existencia de "*conceptos individuales*". Ahora se estima preferible decir que los *conceptos no* son *individuales* o individuos. Pero se ha añadido "en este sentido", como hace unos momentos se añadió "en cuanto conceptos", y como ya al reconocer por primera vez la existencia de los conceptos individuales, se hizo así: "existirían "*conceptos individuales*", en el sentido de conceptos *objetivantes de un objeto individual*, o *conceptos individuales por el objeto* —que podrían ser *no individuales por ellos mismos o en cuanto conceptos* . . ." Quiérese decir, en suma, que *ningún* concepto es individuo, sustancia ni modo, *en cuanto concepto*, esto es, justo en cuanto sér de una clase tan diferente de la de los seres individuales, las sustancias y los modos, aun cuando *aquellos* conceptos que objetivan justo los sendos seres de esta otra clase, una sustancia o modo, o un individuo, se llamen, más propiamente y menos equívocamente que de ninguna otra manera, "individuales" *por* ser individuales *los* sendos *objetos* que objetivan. Una vez convenido *no* decir de *todos* los conceptos *en cuanto conceptos* que son individuales, o cada uno un *individuo*, no hay, precisamente, tanto inconveniente en llamar "*individuales*" a *aquellos* que objetivan a los seres que no son ellos, o que ellos no son. Cabría, incluso, emplear el sustantivo "individuo" para los individuos, y el adjetivo "individual" para los conceptos individuales por el objeto. Pero no parece hacer falta; basta emplear el adjetivo con el sustantivo correspondiente en cada caso: "sér individual", "concepto individual".

Como tampoco hay mayor inconveniente en decir que cada *individuo* y cada *concepto* es un *singular*. A individuos y conceptos es común la singularidad —de cada uno; pero esta comunidad no los confunde, antes los distingue: los individuos son individuos *y* singulares; los conceptos son *únicamente* singulares, no son individuos.

Haciendo o diciendo como acaba de proponerse, empiezan por presentarse juntamente los seres individuales y los seres que son los conceptos como una clase mayor de seres, los seres singulares, es decir, de aquellos cada uno de los cuales es singular o un singular, de la

que habría la gran clase correlativa de los seres "en plural", o de los "seres purales", o de los "plurales", a secas, o de las "pluralidades" o/y "colectividades" o "colectivos", o "colecciones" o "conjuntos" . . . , o las dos nuevas clases que debemos proceder a examinar.

Los primeros singulares con que nos las hubimos, fueron las sustancias designadas por el pronombre personal "yo" y por los nombres propios. Ya estos primeros singulares parecen no tener, no poder tener plural. Yo, José Gaos, soy absolutamente único en el universo; y lo mismo la Tierra y el Sol, los otros ejemplos que puse en su día de tales sustancias. Sin embargo, he empezado a hablar de *estos primeros singulares*, así —en plural. Lo que pasa es que, en cuanto soy yo, José Gaos, no tengo plural, pero lo tengo en cuanto soy primera persona, o sujeto de una situación constituida por las expresiones verbales —que sería por lo que es posible que se designen con el pronombre "yo" los innúmeros sujetos singulares de las innúmeras situaciones constituidas por las expresiones verbales. O tengo plural en cuanto soy un sér humano —o en cuanto soy un sér singular, que sería por lo que he podido hablar de "los primeros singulares", en plural, de que era yo uno, o por lo que se podría hablar de singulares en plural, lo que parece, al reparar en ello, bien paradójico. En conclusión: tengo plural en cuanto individuo de un universal, como 'sér humano', o de una clase de seres, como 'singular'; no lo tengo en cuanto individuo *strictissimo sensu*, que sería el individuo en cuanto no individuo de ningún concepto, excepto el que se indicará en seguida, o por lo mismo, *individuum ineffabile*. Esta conclusión refuerza la distinción entre individuo y concepto, y la distinción entre individuo y singular, al hacer del individuo *strictissimo sensu* el que no es individuo de ningún concepto, tampoco del concepto de 'singular'. La conclusión es generalizable a la Tierra, al Sol, sin duda a todos los individuos *strictissimo sensu*, que serían los que tienen, o podrían tener, nombre propio. Tierra y Sol tienen plural únicamente en cuanto individuos de especies como al hablar de "tierras" o "planetas", de "soles" o "estrellas centros de sistemas planetarios". Los nombres propios "idénticos" de distintos —¡naturalmente!— individuos, serían *equívocos*: "Alejandro", designando al Magno, y "Alejandro", designando a mi amigo, no serían menos equívocos que "la osa", designando el conjunto de estrellas individuales de la Osa Mayor y notificando la "especie" —lógica, no zoológica, que no coinciden en todos los casos— de 'la hembra del oso'. El nombre propio sería la única "efabilidad" posible del individuo *strictissimo sensu*, que no sería la negada en la "inefabilidad": se dice del individuo que es inefable en el sentido de que su "comprensión" no puede agotarse con conceptos —no individuales, o de que con estos conceptos no es objetivable íntegramente; mientras que el nombre propio notificaría

un concepto individual que lo objetivaría justo en su inexhaustibilidad para aquellos otros conceptos. Esta idea introduce en los conceptos individuales una distinción o subdivisión que tendrá su lugar en lección ulterior.

Los singulares con que nos las hubimos a continuación de los anteriores, fueron las sustancias y los modos designados por nombres comunes, o adjetivos calificativos, o infinitivos, más o menos "generales", determinados por alguna forma del adjetivo demostrativo: *esta hoja, esta sustancia; este blanco, este amarillear, este modo; este individuo, este sér* —individual. Todos estos singulares tienen plurales obvios —conceptual, si no terminológicamente: *estas hojas, estas sustancias, estos blancos, estos "amarilleares", estos modos, estos individuos, estos seres.* Lo obvio de estos plurales radica en que se trata precisamente de individuos en cuanto individuos de sendos universales o clases de seres. Los plurales son pluralidades de individuos del mismo universal o clase —que los correspondientes singulares. Ahora bien, *esta hoja* es tan única en el Universo como la Tierra o el Sol o como yo mismo. Puedo concebirla así hasta el extremo de poder ponerle un nombre propio —como, por ejemplo, a un perro: puedo llamarla, digamos, "Josefina", en memoria de mi madre, como Gómez Pereyra puso al libro que inspiró a Descartes la idea de los animales máquinas el título *Antoniana Margarita,* en memoria de sus progenitores. Pero ¿qué sería menester para ello? Que esta hoja fuera, por algún "motivo", si no "razón", una hoja tan favorita mía como lo son los perros de los dueños que los "bautizan" y se regodean en repetirles los nombres. O que yo tuviera alguna razón —aquí no debiera ser puro motivo— para relacionar esta hoja con la memoria de mi madre. Si tal tuviera yo, o si fuera dicha favorita, esta hoja no tendría más plural que yo mismo, José Gaos, en cuanto —nada que yo mismo. Sólo que sería una literal "extravagancia", o vagar fuera de los caminos trillados de la conducta y el pensamiento humanos, tal favoritismo de una hoja, ya que no de un perro; no hay —*normalmente*— ni motivo para tal: una hoja no puede interesar, para ponerle nombre propio e individuarla *strictissimo sensu,* ni siquiera como un perro, no se diga como la Tierra o el Sol o como los seres humanos entre sí o cada uno para sí mismo. O por harta razón que tuviera yo para relacionar esta hoja con la memoria de mi madre, el por ella "bautizarla" sería extravagante. Conclusión: un individuo singular no tiene o tiene plural según que interese en su individualidad absoluta o únicamente como individuo de un concepto no individual —que representaría el punto de vista más o menos "general" del interés. Claro que la "pluralización" se haría en este caso por intermedio de conceptos individuales plurales, correspondientes a los conceptos individuales singulares, como las expre-

siones que notifican unos y otros: "esta hoja", 'esta hoja', "estas hojas", 'estas hojas'. Ahora, unas advertencias: recojamos la relación entre singulares, plurales y universales y otros conceptos, para cuando hayamos de ocuparnos de las relaciones entre las clases de seres, o entre los seres de las distintas clases; y recojamos la relatividad de la singularidad y la pluralidad a los intereses, para cuando hayamos de ocuparnos con aquella de tales relaciones que es la muy singular e importante relación entre conceptos y objetos o la objetivación.

¿Por qué, habiendo en el lenguaje corriente plurales de los nombres comunes y los adjetivos calificativos, "hojas", "blancos", no los hay de los infinitivos, ni siquiera sustantivados, tal que los plurales de éstos resultarían neologismos como "amarilleares"? Porque, cosa paradójica: el número es accidente del verbo, pero en las formas de los "modos" distintos del infinitivo, siendo así que éste es el nombre del verbo y que el número es accidente del nombre. Acaso porque,

primero, los modos activos, las actividades, están a medio camino entre los modos cualitativos, las cualidades, más *intrínsecos* a las sustancias, y los modos relativos, con los cuantitativos, o las relaciones, con las cantidades, modos más *extrínsecos* a las sustancias —según señalé en su lugar;

segundo, las relaciones, con las cantidades, nos plantearon desde el primer encuentro con ellas el problema de su individualidad o especificidad: si las hay individuales o si hay únicamente especies de relaciones participadas por los individuos;

y tercero, los conceptos son singulares según precisaremos.

Cierto que el mismo problema nos lo plantearon hasta las cualidades en los casos de expresiones como "esta hoja blanca", pero la existencia de cualidades y de actividades individuales parece innegable en casos, aunque en otros resulte dudosa, mientras que la existencia de relaciones, y cantidades, individuales parece dudosa en todos los casos. Es por lo que no se justificaría el detenerse en los plurales, ni de tales casos dudosos de cualidades y actividades, ni de las relaciones y cantidades *individuales*. De los modos individuales, hemos examinado ya los plurales. De los modos no individuales, sino únicamente universales participados, vamos a examinar los plurales al examinar ahora los de los universales.

La expresión "la hoja" como parcial de una total como "la hoja es un artículo de escritorio", notifica el concepto universal que es la especie ínfima 'hoja', a diferencia de la misma expresión como parcial de una total como "ésta es la hoja que estoy leyendo ahora", que designa, determinándola como "la... que estoy leyendo ahora", la misma hoja que "ésta", o *esta hoja* individual. El plural de esta segunda expresión parcial requiere esta total: "éstas son las hojas que

estoy leyendo ahora". En esta total la parcial "las hojas" designa una pluralidad de individuos exactamente igual a las que ya examinamos. Pero ¿qué pasa con el plural "las hojas" en la expresión, que es la requerida por él, "las hojas son un artículo de escritorio" —o "son artículos de escritorio"? Que notifica una pluralidad de especies —pero de especies *de la especie anterior*, *'hoja'*, que por lo mismo deja de ser especie ínfima y pasa a ser la especie-género de las nuevas especies, de 'las hojas', que son *las especies de 'hoja'*, digamos, 'la hoja tamaño carta' y 'la hoja tamaño oficio', o 'la hoja rayada', y 'la hoja sin rayar'. Pues, lo mismo pasa con todos los universales. Pasó con los predicados del último ejemplo, "las hojas son un artículo de escritorio" o "son artículos de escritorio": los "artículos de escritorio" son las especies del género 'artículo de escritorio', 'la hoja' o 'las hojas', y 'la pluma' o 'las plumas', y 'la tinta' o 'las tintas', etc. En la expresión "el blanco es un "color", la expresión "el blanco" notifica la *especie ínfima 'blanco'*; pero en la expresión "los blancos son colores", la expresión "los blancos" notifica las *especies del 'blanco'*, que deja de ser especie ínfima para pasar a ser la especie-género de los matices del blanco. En "el color es un modo", "el color" notifica el *género 'color'*; en los "colores son modos", "los colores" notifica las *especies del género 'color'*, 'el blanco' y 'el negro', 'el gris', etcétera. En "la sustancia y el modo son los géneros sumos", "la sustancia" y "el modo" notifican el género *sumo* 'sutancia' y el género *sumo* 'modo'; en "las sustancias y los modos son —ya no puede decirse: los géneros sumos", porque "las sustancias" notifica los géneros de sustancias *subordinadas al sumo* de 'sustancia', digamos, 'la sustancia total' y 'la sustancia parcial', o 'la sustancia material' y 'la sustancia inmaterial', y "los modos" notifica los géneros de modos *subordinados al sumo* de 'modo', digamos, 'el modo cualitativo' y 'el activo' y 'el relativo' y 'el cuantitativo'. En "la cualidad es un modo", "modo" notifica el género sumo *'modo'*; en "la cualidad es uno de los modos", "los modos" notifica *'la cualidad'* misma más *'la actividad'* más *'la relación'* más *'la cantidad'*. En "la sustancia es un género sumo", "género sumo" notifica el *grado de universal* que es 'el género sumo'; en "la sustancia es uno de los géneros sumos", "géneros sumos" notifica, ya no ningún grado de universal, sino los dos *universales del grado* 'género sumo', 'la sustancia' misma y 'el modo'. Todo lo cual obliga a formular la siguiente ley:

el plural de un universal es una pluralidad de universales de grado inferior, por lo que el plural de una especie ínfima la hace dejar de ser ínfima, pero los géneros sumos pueden tener tal plural;

un universal *"tiene"* plural en cuanto superior a otros, o *"es"* plural en cuanto inferior de otro;

pero no lo tiene ni lo es en sí mismo.

¿Pasa lo mismo con las demás subclases de conceptos?

Con los grados de universales acabamos de ver que sí: "género sumo" notificaba un *grado*; "género sumos", 'la sustancia' y 'el modo', es decir, los *universales* del grado.

Con "grado de universal" mismo: notifica el concepto mismo de '*grado*'; "grados de universales", los grados mismos, '*especie ínfima*' ... '*género sumo*'.

"El sér" notifica el *concepto* trascendental 'el sér'. "Los seres" no notifica una pluralidad *del concepto* mismo trascendental 'el sér', pluralidad que no existe; designa —y notifica— la pluralidad *de los seres*, individuales y no individuales, *individuos y conceptos*, o de los singulares todos; y también puede notificar los distintos géneros de 'seres'.

"El individuo" y "el concepto" notifican los *conceptos* (de las) clases de seres, 'el individuo' y 'el concepto'. "Los individuos" y "los conceptos" no notifican una pluralidad *del concepto* mismo 'el individuo' y una pluralidad del *concepto* mismo 'el concepto', pluralidades que tampoco existen, sino que designa el uno y notifica el otro la pluralidad *de los seres individuales* y la pluralidad *de los seres que son los conceptos*.

"El universal" y "el trascendental" notifican los *conceptos* (de las) subclases del concepto que son 'el universal' y 'el trascendental'. "Los universales" y "los trascendentales" no notifican una pluralidad *del concepto* 'el universal' y una pluralidad *del concepto* 'el trascendental'; notifican la pluralidad *de los conceptos universales* y la pluralidad de *los conceptos trascendentales*.

"Clase de seres" notifica el *concepto* 'clase de seres'. "Clases de seres" no notifica un pluralidad *del concepto* 'clase de seres'; notifica la pluralidad *de los conceptos* (de) clases de seres, que es la dualidad integrada por el concepto 'individuo' y el concepto 'concepto'.

Por todo lo cual, esta otra ley:

el plural de un concepto no universal es una pluralidad de seres "del" concepto;

un concepto no universal tiene plural en cuanto es concepto "de" conceptos o "de" otros seres, o es plural en cuanto es concepto "de" otro "superior";

pero no lo tiene ni lo es en sí mismo.

En suma: la república de los conceptos, que no de los solos universales, parece tener una misteriosa constitución relativista según la cual

el paso de la singularidad a la pluralidad sería *en rigor* un descenso 1) del universal singular de grado superior a una pluralidad de universales de grado inferior,

2) del no universal a una pluralidad de seres "de" él, que pueden no ser ni siquiera conceptos, sino individuos.

O en conclusión: ningún concepto tiene, *él mismo,* auténticamente, plural.

En este sentido son los conceptos tan singulares como individuales los individuos *strictissimo sensu*: únicos los conceptos en su singularidad, como únicos los individuos en su individualidad absoluta, es decir, desligada de todo concepto que no sea el notificado por su nombre propio. Y los conceptos son más singulares que los individuos: éstos pueden concebirse como singulares sin plural o como singulares "*en*" plural; los conceptos no pueden concebirse más que como singulares sin plural, aunque se conciban como singulares "*de*" un plural.

Por eso no tenía sentido decir "*este* 'hoja' ", etcétera.

Pero lo tenía decir "esta especie, 'hoja' " —y lo tiene decir "estas especies, 'hoja' y 'blanco' ". Diciendo "esta especie, 'hoja' ", se notifica una de varias especies de otra superior o de una especie-género de 'hoja' y las coordinadas con ella. Diciendo "estas especies, 'hoja' y 'blanco' ", se notifica una *dualidad* de especies tan "*heterogéneas*", al parecer, como una especie ínfima de sustancias y una especie ínfima de modos; pero la verdad es que al denominar a ambas "especies ínfimas", las concebimos como subordinadas al concepto de uno de los grados de los universales. Sólo que este caso es el de una dualidad que es caso de pluralidades de constitución muy diversa de las examinadas hasta ella exclusivamente, a las que ella debe servirnos de transición —pero después de hacer, para poner término a esta lección, una observación referente a la pluralización de los conceptos y una conclusión común a ella y a la de los individuos.

La observación es que parece haber una intervención del interés por un concepto en cuanto tal, o por los inferiores o subordinados a él, o los seres de los que es concepto, para quedarse con él en su singularidad, o pasar a la pluralidad de los conceptos inferiores o subordinados, o de los seres de él.

La conclusión es la siguiente.

Un individuo no tiene plural más que en cuanto individuo de un concepto que no sea el notificado por su nombre propio.

Un concepto no tiene plural más que en cuanto superior a otros o concepto de otros seres.

Los seres de las dos grandes clases, individuos y conceptos, integrantes de la clase de los seres singulares, no tienen plurales más que en alguna relación a un concepto distinto de ellos, sea un concepto de individuos, sea un concepto de conceptos.

Y el paso de ellos, los singulares, a los plurales, o la formación de la gran clase correlativa de los plurales, parece depender del inte-

rés por los singulares en su singularidad, con la correlativa falta de interés por conceptos o seres distintos de ellos, o del interés por estos conceptos o seres.

Todo lo cual hace empezar a sospechar que singularidad y pluralidad sean cosa puramente de concepto o de concepción —movilizada o motivada por un interés— y de una relatividad —quizá propia de todos los conceptos o de la objetivación en general. Porque ya recogimos, aunque no hayamos reparado en ella como deberemos hacerlo en su lugar, una peculiar relación entre singulares, plurales y universales y otros conceptos...

LECCIÓN XI

SINGULARIDAD Y PLURALIDAD: PLURALIDADES HETEROGÉNEAS

Los plurales estudiados en la lección anterior fueron los de individuos y los de conceptos universales, trascendentales y afines, constituidos, los unos y los otros, por una determinada relación con un mismo concepto: el concebir los individuos como individuos de un concepto universal, trascendental o de clase de seres; el concebir los conceptos universales, trascendentales y afines como conceptos de otro "superior" de una de estas subclases de la clase de seres que es el concepto de 'concepto'. Esta relación es una peculiar especie de relación entre un todo y partes suyas: el todo y las partes son, respectivamente, el concepto del que son partes los individuos o los conceptos "inferiores" y estos individuos o conceptos mismos.

Tales plurales fueron todos pluralidades de singulares, individuos o conceptos, designadas o notificadas por las formas plurales de sustantivos, adjetivos y pronombres no numerales, infinitivos. Queda, pues, examinar lo que pasa con ciertos sustantivos, los numerales cardinales —la pluralidad de los ordinales entró en la de los modos de la lección anterior— y los artículos, y los modos verbales distintos del infinitivo, que es cuanto queda del "accidente" del "número" de las partes "variables" de la oración, y lo que pase con las "invariables", adverbios, preposiciones y conjunciones. El examen va a proceder en el orden sistemático determinado, no por la ordenación tradicional de las partes de la oración, sino por relaciones gnoseológico-didácticas y gnoseológico-ontológicas entre las partes de la oración y los plurales, de las que pienso que no valen el que me detenga a exponerlas a ustedes.

Los plurales en los modos verbales distintos del infinitivo los rocé en un punto de la lección anterior: cuando hice referencia a los casos de expresiones que plantean el problema de la individualidad o especificidad participada de modos, para desechar el detenernos en los correspondientes plurales. Me limitaré a añadir aquí, para clarificación suficiente, tan solo esto: "esta hoja amarillea" plantea el

problema de si el modo activo "designado" por "amarillea", es un modo individual propiamente "designado", como el designado por "este amarillear", o tan sólo la especie de modos activos 'amarillear' participada por *esta hoja*; el plural "estas hojas amarillean" sigue planteando el problema: si el "amarillean" "designará" los sendos "*amarilleares*" individuales de *estas hojas*, o tan sólo la especie 'amarillear' participada por *estas hojas*; ahora bien, de ser el caso el de una pluralidad de modos individuales, ésta quedó tratada en la lección anterior, con los plurales de los modos individuales; y de ser el caso el de una especie participada por una pluralidad de sustancias individuales, quedará tratado en lección ulterior, con tal participación en general.

El último plural que hubimos de aducir en la lección anterior fue el de la expresión "estas especies, 'hoja' y 'blanco' ", de la que dije que debía servirnos de transición a pluralidades de constitución muy diversa de las examinadas hasta tal expresión exclusivamente. Se trata de las relaciones entre las partes *invariables* de la oración y la singularidad y pluralidad.

Las partes de la oración llamadas "invariables" se llaman así por no tener los "accidentes" de los que es uno el "número". Ningún adverbio, preposición ni conjunción tendría plural, o no notificaría o designaría pluralidad alguna de conceptos o de objetos. Esto parecería no hacer más que resolver el problema de la individualidad o especificidad de las relaciones, con las cantidades, en favor de la especificidad. "Y", "en", "más", serían expresiones sin plural porque las relaciones *notificadas* por ellas serían especies tan singulares como en la lección anterior encontramos que era cada especie, cada concepto, y, además, especies *sin individuos*, ni en singular ni, menos, en plural: en "esta hoja y esta otra", "y" *no designaría* una *relación* copulativa *individual* entre *esta hoja* individual y *esta otra hoja* individual; *notificaría* una *especie de relación*, copulativa, singular, pero no individual, participada por *esta hoja* individual y *esta otra hoja* individual. Y lo mismo, *mutatis mutandis*, habría que decir acerca de expresiones en que entrasen "en," "más" —en general, preposiciones, conjunciones, adverbios, las partes invariables de la oración.

Pero si estas partes invariables de la oración no tienen plural, por notificar sendas *especies* singulares de relaciones, o cantidades, de suyo sin plural —justo por notificar especies de *relaciones*, cuantitativas o no, entran en expresiones que designan o notifican pluralidades: *las relaciones* notificadas por las partes invariables de la oración *son*, justo por ser relaciones, *constitutivas de pluralidades integradas por* los términos entre los cuales se dan o que relacionan, *sus relatos o correlatos*: "esta hoja y esta otra hoja" designa una *dualidad* de hojas individuales como la designada por "estas dos hojas": incluso *la mis-*

ma dualidad *en cuanto* a las hojas individuales, *a los individuos, integrantes* de ella, aunque no *exactamente* la misma por el modo, o los modos, de determinar, u objetivar, estos individuos, como responde a las diferencias entre las expresiones "esta . . . y esta otra . . ." y "estas dos . . .". Se trata ahora, pues, de estas pluralidades constituidas por las relaciones notificadas por las partes invariables de la oración, o, concretamente, de esta cuestión: ¿son una nueva especie de pluralidades irreductible a la de las pluralidades de la lección anterior, o reducible, más o menos en el fondo, a la misma?

A primera vista, parece que sean una nueva e irreductible especie. Las pluralidades de la lección anterior eran, como he dicho al principio de ésta, pluralidades de singulares *de un mismo concepto.* La pluralidad que nos ha hecho transitar de estas pluralidades, de singulares de un mismo concepto, a la nueva especie de pluralidades, fue la dualidad de estas especies, 'hoja' y 'blanco', de la que dije, al aparecer en la lección anterior, que era "una dualidad de especies tan "*heterogéneas*", al parecer, como una especie ínfima de *sustancias* y una especie ínfima *de modos*", pero para añadir inmediatamente que "la verdad es que al denominar a ambas "especies ínfimas", las concebimos, u objetivamos, como subordinadas al concepto de uno de los grados de los universales", o sea, continúo ahora, a *un mismo concepto.* " 'El blanco' y 'la sustancia' " adiciona a una *especie,* que puede ser *ínfima,* del *género sumo* 'modo' el otro *género sumo,* 'sustancia', pero objetivando ambos universales con este concepto mismo de 'universales'. Esta consideración parece generalizable sin límite o excepción. Por medio de las relaciones podríamos formar pluralidades integradas por los singulares más "*heterogéneos*" —al no "percibir" el concepto suficientemente "*extenso*" para abarcarlos a todos, o en rigor, para "*extenderse*" a todos, con que sería necesario concebirlos— ¿sin objetivarlos o simplemente sin "percibir" esta objetivación? —para poder *ponerlos en relación, integrar con ellos, por medio de una relación, una pluralidad de ellos.* Habría, sin embargo, precisamente tal diferencia, fenomenológica, entre estas pluralidades constituidas por medio de relaciones y las de la especie anterior: las de la especie anterior se constituirían por medio *del concepto mismo con que se objetivaría los singulares,* por ejemplo, *estas hojas,* por medio del concepto mismo, de 'hoja', con que objetivo estas *hojas*; las pluralidades constituidas por medio de conceptos de relaciones, se constituirían por medio *de un concepto,* el de la relación, *distinto de los conceptos con que se objetivarían los singulares,* los relatos o correlatos, por ejemplo, no ya en "estas especies, 'hoja' *y* 'blanco' " notificaría "y" un concepto, una relación, distinta de los conceptos 'hoja' y 'blanco' que son los singulares del caso, sino que incluso en "esta hoja *y* esta otra" notificaría "y" un concepto distinto del concepto

'hoja' con que se objetivan los singulares de este otro caso. Pero se ocurren tres cuestiones.

Ante todo, ¿todas las relaciones relacionarán como 'y'? Una respuesta negativa invalidaría la generalización antes hecha. Pero la confirmaría como un *experimentum crucis* una respuesta afirmativa incluso en el caso que se atisba como más desfavorable posible a la generalización. Una relación como 'y' es una relación "copulativa", de *unión*. Pero ¿y las relaciones de *oposición* en algún sentido: *disyuntivo*, *adversativo*...? "Esta hoja amarillea, *pero* esta otra no": ¿tendría sentido una oposición como ésta, *ninguna* oposición, entre dos términos absolutamente heterogéneos, suponiendo que los hubiese tales?... Ya Aristóteles enseñaba que los contrarios no pueden serlo sino dentro del mismo género. Las relaciones de oposición, lejos de parecer el caso más desfavorable que se atisbaba, se evidencian más bien como un caso más favorable que las relaciones de unión a la tesis general de que las relaciones constituyen pluralidades concibiendo los singulares con un mismo concepto, distinto de aquellos con que se objetivan los singulares y simplemente no percibido como éstos.

Pero ¿por qué la diferencia entre las dos clases de pluralidades? ¿Porque en un caso no interesan los singulares más que como singulares del concepto con que se objetivan, y en el otro caso interesan, por un lado, como singulares del concepto con que se objetivan, y, por el otro lado, como relatos de cierta relación, con el concepto con que para poder concebirlos en tal relación sería menester concebirlos —sin objetivarlos o simplemente sin "percibir" esta otra objetivación?...

¿Es que no relaciona también sus singulares el concepto que constituye una pluralidad de la primera clase? Y si los relaciona, ¿no es también él un concepto de relación?... ¿Es que todos los conceptos serían de relaciones —de modos relativos? Y si tal, ¿por qué se conciben como modos relativos o relaciones sólo especialmente algunos?

Hay que distinguir, precisamente, entre las dos cosas. Una es que el concepto de una especie de sustancias, como 'hoja', relacione las sustancias individuales que son las hojas individuales como individuos de él, del concepto 'hoja'; y otra cosa es que el concepto de una especie de relación, como 'y', relacione singulares de un concepto cualquiera —quizá, que no sea él mismo a su vez de relación, para evitar un regreso infinito.

No. Con todo rigor, un concepto que no sea de relación, por ejemplo, el concepto de una especie de sustancias *no "relaciona"* las sustancias individuales: las *"especifica"*, en un sentido que precisaré aún. Pero 'especificar' y 'relacionar' serían ambos *formar plurali-*

dades de singulares, 'pluralizar' —*con la unidad* que veremos. O: los conceptos de modos relativos y los demás conceptos son— *conceptos*...

Ahora podemos abordar los cardinales —pero todavía no los artículos. Estos últimos no podemos abordarlos ni siquiera en el presente contexto. Para poder abordarlos, debemos aguardar a más adelante aún.

Quizá recuerden ustedes que, al abordar los modos cuantitativos, renunciamos a ejemplificarlos por los números cardinales, y los ejemplificamos con los ordinales, porque, dije, "los números cardinales "implican" necesariamente la pluralidad, que es el principio de clasificación de miembros ulteriores de la clasificación que he empezado a exponer por la división en sustancias y modos —menos el "uno", que, a cambio, plantea el problema de la distinción entre él y el artículo indeterminado o indefinido". Dejaremos, pues, el uno para tratarlo juntamente con los artículos, y nos fijaremos ahora exclusivamente en el dos y siguientes números cardinales. Lo que hay que decir de ellos es poco y preciso. "Dos", "tres", etc., notifican las especies 'dos', 'tres', etc., cada una tan única como cada concepto; que son especies de sendas pluralidades *de número determinado* de singulares "*de*" *concepto indefinido*, fuera de este mismo de 'singulares; participables por singulares *de cualquier otro concepto definido*, que ha de ser *el mismo*, como en todas las pluralidades registradas hasta aquí: se puede decir "dos hojas", "dos blancos", "dos sustancias", "dos especies", "dos trascendentales", "dos conceptos de clase de seres"..., pero no "dos hoja y blanco", "dos sustancia y especie", "dos trascendental y concepto de clase de seres"

De cuanto nos quedaba por examinar, según la nómina hecha al principio de la lección, ya no nos quedan más que los "ciertos sustantivos" aludidos así, un tanto misteriosamente. Sin embargo, no son nada misterioso, sino los bien conocidos nombres llamados "colectivos", por ejemplo, para ponerlos correspondientes a los ejemplos puestos de singulares, "pliego", "cuadernillo", "mano", "resma", que "*designan*" pluralidades, respectivamente, de dos hojas de papel unidas, cinco pliegos o diez hojas, cinco cuadernillos o cincuenta hojas, veinte manos o mil hojas. La razón de la calificación de "colectivos" en especial dada a ciertos nombres designantes de pluralidades, no puede estar en la *homogeneidad* de los singulares, puesto que hemos comprobado que ésta es condición de todas las pluralidades. Pero tampoco puede estar en el *número determinado* de ellos, como en las pluralidades notificadas por los números cardinales o participantes de ellos: pues si las hojas de un pliego o una resma son, respectivamente, dos y mil, ni una más ni una menos en cada caso, los muebles de un "mobiliario", nombre éste también colectivo, pueden descender desde la mesa, el pizarrón, la maceta y las decenas de sillas de esta

sala hasta el petate y el molcajete únicos de un jacal. No se piense que en este caso del "mobiliario", no faltaría sólo la determinación del número de los muebles singulares, sino además la homogeneidad de éstos: pues si uno es individuo de la especie 'mesa', y otro de la especie 'pizarrón', y otro de la especie 'maceta', y otros de la especie 'silla', no integran un mobiliario sino en cuanto individuos, todos, del género 'mueble'. Que si algunos objetos individuales de los que, además, se encuentran en esta sala, por ejemplo, las persianas, no nos pareciesen "muebles", tampoco nos parecerían formar parte del mobiliario de la sala. Hasta un "batiburrillo", que la Academia define "mezcla de cosas que no dicen bien unas con otras, o de especies inconexas", se define por medio del género 'cosas que no dicen bien unas con otras' y del género 'especies inconexas', que incluso comulgan, es decir, comunican en el género superior notificado por las expresiones sinónimas "no decir bien lo uno con lo otro" e "inconexo".[1] Mas si la razón de la calificación de "colectivos" en especial dada a ciertos nombres designantes de pluralidades, no está ni en la homogeneidad ni en el número determinado de los singulares de tales pluralidades, no se ocurre, a mí al menos, ninguna otra razón "*teórica*" de ella. Homogeneidad y número determinado de los singulares parecen las dos únicas condiciones cardinales posibles de toda pluralidad como las registradas hasta aquí, las designadas por estos nombres colectivos inclusivamente. Pero se ocurre una razón "*práctica*": un peculiar interés por ciertas pluralidades, que habría motivado el destacarlas en su pluralidad por una especie de nombres *ad hoc*: contar por pliegos . . . , resmas . . . tiene peculiar interés en el comercio de hojas de papel; concebir u objetivar las mesas y sillas de un local como 'mobiliario' de éste, tiene peculiares intereses en el "amueblamiento" de los locales, bajo puntos de vista "funcionales", estéticos, económicos, en el comercio y hasta en el traslado y mudanza de muebles; y una mezcla de cosas que no dicen bien unas con otras, o cuya heterogeneidad prevalece *insólitamente* sobre la homogeneidad, normal a primera vista y necesaria, si no, en el fondo, según comprobamos, *sorprende*, por lo general *ingratamente*, justo como un "batiburrillo".

¿Quiere, cuanto llevamos examinado de la singularidad y la pluralidad, decir que no habría más que pluralidades, en primero o en último término, de singulares "del" mismo concepto u "*homogéneos*", o pluralidades ellas mismas "*homogéneas*", como podemos llamarlas técnicamente para mayor brevedad y facilidad? No; porque

[1] No invalida la afirmación su falta de rigor en gracia a la brevedad: 'cosas que no dicen bien un*as* con otr*as*', como pluralidad de universales, es el plural de un género superior, 'cosas que no dicen bien un*a* con otr*a*', pero la pluralidad de universales funciona como *de universales* respecto de pluralidades de los individuos del batiburrillo; lo mismo 'especies inconexas'.

hay, patentemente, pluralidades "heterogéneas", como debemos llamarlas correlativamente, o *integradas por singulares hasta de lo más heterogéneo*, de lo más heteróclito, *y cuya unidad no está dada por* un *concepto "de" los singulares integrantes de cada una* —más que en un caso absolutamente único, por absolutamente límite.

Además de objetivar el mobiliario de esta sala, objetivamos esta sala misma. Entre *esta sala* y *su mobiliario* hay la diferencia, fenomenológicamente reconocible e innegable, de ser *este mobiliario* una pluralidad de "muebles" o de *singulares del mismo género*, 'mueble', pero ser *esta sala* una pluralidad de muebles entre suelo y techo y paredes con puertas y ventanas, o sea, una pluralidad de singulares del género 'mueble', pero también del género 'paredes' y del género 'puertas' . . . , o en suma, una pluralidad de *singulares de diferentes géneros*, sin que en este caso sea la unidad de la pluralidad un concepto *en la misma relación* con muebles, suelo, techo, paredes, puertas y ventanas que 'mobiliario' con 'muebles': 'sala' puede considerarse como concepto de una pluralidad, como un concepto colectivo, pero *no es el género superior* de los géneros 'mueble', 'pared', 'puerta' . . . ; ni que tal sea, hay ningún otro concepto, más que, a lo sumo, el de 'singular', correlativo al de 'pluralidad': concebir la sala como pluralidad, "complica" concebirla como de singulares; pero si 'sala' no es el género superior de los muebles, paredes, puertas . . . , es el concepto, sin embargo, de la *unidad* de todos estos individuos, la cual, por tanto, ha de ser de una nueva especie. En efecto, la unidad de esta sala no está dada por la relación de ser los singulares integrantes de su pluralidad *individuos de ningún concepto*, sino por relaciones como las de articulación arquitectónica, fundamentalmente geométrica, de suelo, techo y paredes, la de localización, y aun *colocación*, de los muebles dentro de la anterior articulación, la "funcionalidad" del "conjunto", es decir, su *responder unificadamente* a *un interés humano* . . . He dicho "conjunto". Al presentar a ustedes por primera vez la gran clase de los seres "en plural", en los comienzos de la lección anterior, no se la presenté simplemente con esta expresión, "de los seres en plural", sino con toda una serie de expresiones: o de los "seres plurales", o de los "plurales", a secas, o de las "pluralidades" o/y "colectividades" o "colectivos", o "colecciones" o "conjuntos" . . . Bueno fuera no emplear tantas expresiones indistinta y equívocamente, sino aprovechar su propia pluralidad para hacer convenientes, y hasta indispensables, distinciones terminológicas. En lo anterior, he empleado "plural" y "plurales" exclusivamente para designar esta forma de las *expresiones* mismas; "pluralidad" y "pluralidades", para designar los *objetos* designados por las expresiones plurales. "Colectivos" podría seguir reservada para los nombres para los que viene reservándose tradicionalmente, y para los conceptos notifi-

cados y los objetos designados por ellos. "Conjunto" podría reservarse en adelante para los objetos de expresiones como "sala", dando a los llamados "conjuntos" en matemáticas más bien, quizá, el nombre de "colecciones": "colección" dice una unión menor que "conjunto"; *recoger*, si es *juntar*, es juntar sin *articular* como lo junto en un *conjunto* como el que es esta sala...

Ahora bien, ¿hay pocas más o muchas más pluralidades de esta especie, de las heterogéneas, o de los conjuntos? —Nada menos que *todo* o *cada individuo*, sustancial o modal, *no simple*, y *todo* o *cada concepto*, de la subclase que sea, *no simple*, es una de estas pluralidades, o uno de estos conjuntos, y la serie de los que encajan unos en otros llega hasta —*lo existente*.

Un modo no simple, por ejemplo, *este blanco*, "complejo" del matiz cromático que decimos "blanco" y de la extensión que todo matiz cromático "complica", es una pluralidad heterogénea, un conjunto: la unidad del matiz y la extensión no está dada por la relación de ambos a *un* concepto "*de*" ellos, sino por la peculiar relación que acabo de llamar "complicación" y que no requiere la anterior.

Una sustancia —quizá superfluo añadir "no simple" porque ¿las habrá simples?: al menos, no empíricamente; a lo más, metafísicamente—, una sustancia, esta hoja, yo, es una pluralidad heterogénea o conjunto de modos —innumerables.

Pero cualquier concepto no simple, esto es, de "comprensión" de más de una nota, es también una pluralidad de esta especie o conjunto. Y ¿qué conceptos no comprenden más que una nota? ¿'Ser'?

En el mismo sentido, o por las mismas razones de constitución —ontológica, son conjuntos como esta sala: esta Torre de Humanidades en que está la sala; esta Ciudad Universitaria en que está la Torre de Humanidades; esta ciudad de México, este país, México, en que está la Ciudad Universitaria; esta Tierra, la Tierra, por antonomasia, en que está México; este, nuestro, sistema solar, en que está la Tierra...

Pero también hasta el "mundo de las ideas"... —quizá no: quizá, si cada concepto no simple es un conjunto, no haya "*conjuntos*" de conceptos, ni el "*conjunto*" de los conceptos— por no haber de conceptos pluralidades que no lo sean "*de un*" concepto, hasta serlo del concepto 'concepto'... En el "mundo de las ideas" no parece haber la heterogeneidad que en el de —los individuos y sus conjuntos.

Pero hay conjuntos de individuos *y conceptos* como, si no *esta sala*, sí *esta clase*: si no *esta Ciudad Universitaria*, sí *esta Universidad*; si no México entendido como expresión puramente geográfico-física, sí entendido como expresión geográfico-humana incluso...

Hasta sublimarse en *lo existente*, el "conjunto" de todos los individuos y todos los conceptos, y todas las demás pluralidades, homo-

géneas o heterogéneas, inferiores a él, en el sentido de "contenidas" —no "comprendidas"...— en él, o más bien, partes de él. Éste es el caso absolutamente único, pero absolutamente límite, a que aludí anteriormente, anunciándolo como excepción a la definición de los "conjuntos": pluralidades integradas por singulares hasta de lo más heterogéneo, *y cuya unidad no está dada por* un *concepto "de" los singulares integrantes de cada una.* La unidad de lo existente está dada por las relaciones que articulan en su seno todas las sustancias con todos sus modos y todos los conceptos, todas las pluralidades inferiores, *y por el concepto trascendental 'existente'.* Si ahora reparan ustedes en que el *concepto* de 'existente' pudiera ser una de las *categorías* cardinales y sumas de la Filosofía, y el *conjunto* de *lo existente* sería el *objeto* por excelencia de la Filosofía, quizá empiecen a pensar que la prolija fenomenología necesaria para llegar a puntualizar con absoluta precisión la índole de tal categoría y tal objeto, no sería tan inconducente y tan interesante como seguramente han pensado en más de un momento de la audición de ella.

LECCIÓN XII

SINGULARIDAD Y PLURALIDAD: COMPLICACIONES Y ESENCIA

Pluralidades de singulares homogéneos serían las de individuos integrantes de la "extensión" de cada concepto no individual y las de conceptos no individuales subordinados a cada superior. Pluralidades de singulares heterogéneos, o "miembros" de "conjuntos", serían cada individuo y cada concepto no simple: de sus modos o de las "notas" de su "comprensión". Consecuencia de la dualidad de especies de pluralidades, homogéneas y heterogéneas: "singular" tiene dos sentidos: singular "de" un concepto, "miembro" de un "conjunto". 'Individuo' es predicable de cada sustancia o modo de un concepto. 'Singular', de cada individuo y de cada concepto de un concepto, y de cada miembro de un conjunto, miembro que será individuo de un concepto.

Los nombres colectivos tienen plural, lo mismo los que designan pluralidades de individuos que los que notifican pluralidades de conceptos: "esta mano" de hojas designa *esta pluralidad*, de *estas cincuenta hojas individuales*; "la mano" de hojas notifica la especie de las pluralidades de 'cincuenta hojas individuales'; "estas manos" designa *esta pluralidad*, de estas cincuenta hojas individuales, *y esta otra pluralidad*, de estas otras cincuenta hojas individuales, *y* . . . ; "las manos" de hojas notifica las especies de la especie-género 'la mano' de hojas, como *pueden* concebirse 'la mano de hojas de papel de correspondencia', 'la mano de hojas de papel de empaquetar', etc., según hace el comercio de artículos de papelería y escritorio, al que le interesa la distinción de semejantes especies por razones de tamaño, de precio y otras. Análogamente hay el plural "mobiliarios" y puede haber el plural "batiburrillos": si hay el uno y no el otro, pero puede haberlo, es, sin duda, porque interesó e interesa distinguir un mobiliario de otro, como no distinguir un batiburrillo de otro —salvo en coyuntura tan excepcional como la de poner ahora tal ejemplo... Mas si los colectivos tienen plural, quiérese decir que hay *pluralidades de pluralidades*, en todas las combinaciones posibles y en todos los

grados posibles dentro de cada combinación. Lo que hay, es que puntualizar las combinaciones y los grados posibles.

Pluralidades *homogéneas* de pluralidades *homogéneas*, como las que acabamos de ver: *estas manos*, 'las manos': las distintas manos son "homogéneas" en la especie ínfima 'mano', las diferentes especies de 'mano' son "homogéneas" en esta especie-género, 'mano'.

Pluralidades *homogéneas* de *heterogéneas* o de conjuntos: *estas hojas*, si cada hoja, como sustancia no simple, es un conjunto de sus modos; *estas salas*, las de esta Torre, siendo cada sala un conjunto, sí, pero de la especie 'sala', en la que son homogéneas, como en la especie 'hoja' los conjuntos que son estas hojas.

Se ve mejor aún, viendo que *estas salas* es una pluralidad diferente de *este piso*, como conjunto de estas salas, o pluralidad *heterogénea* de *heterogéneas*, o conjunto de conjuntos.

En cambio, 'las salas' y 'los pisos', pluralidades de las especies ínfimas de las especies-géneros 'sala' y 'piso', que son especies ínfimas y especies-géneros de conjuntos, son, pues, pluralidades homogéneas de homogéneas, de especies ínfimas en especies-géneros, como 'las manos' en 'la mano', y no conjuntos de conjuntos, aunque se trate de universales de conjuntos, y aunque cada universal no simple es un conjunto de sus notas. En general: aunque cada universal no simple es un conjunto de sus notas, *no* hay *conjunto de universales*, pues entre los universales, entre los conceptos en general, no hay las relaciones que hacen con los individuos conjuntos, sino otras; nueva peculiaridad de la constitución del "reino de las ideas". Pero los conceptos pueden *entrar en conjuntos* integrados fundamentalmente, pues, por individuos, como entran en *lo existente* —qué, en la sustancia que es cada sér humano pensante.

Tampoco parece haber pluralidades *heterogéneas* o conjuntos de *homogéneas*: quizá porque dos o más pluralidadades cada una homogénea, lo serían en el concepto superior a los que harían homogénea cada una de ellas... El concebir u objetivar una pluralidad de singulares como conjunto o pluralidad heterogénea, parece requerir, justamente, el no concebirlos u objetivarlos, en absoluto, en la relación de ser singulares "de" concepto alguno, sino únicamente en otras relaciones —aunque las relaciones no fuesen más que conceptos... Es toda una cuestión, la de los conceptos y las relaciones, abierta aún en esta lección. Añadiré simplemente que si ya todo modo no simple es un conjunto, todo conjunto sería un conjunto de conjuntos.

En cuanto a los grados, los de conjuntos de conjuntos, hasta *el* conjunto de los conjuntos que es *lo existente*, ya los encontramos en la lección anterior. Los grados de pluralidades homogéneas de homogéneas o heterogéneas no serían más que los grados mismos de los con-

ceptos que las hacen homogéneas, con los que nos encontramos ya desde que nos encontramos con las especies y géneros.

Pero ni siquiera las pluralidades de pluralidades impiden que cada pluralidad, incluso cada pluralidad de pluralidades, del grado que sea, sea *una* pluralidad, en singular, o que cada *pluralidad sea singular*. Todas las pluralidades aducidas hasta aquí han sido, cada una, singular: *estas hojas* son una pluralidad de hojas, pero ésta, *esta pluralidad de hojas*, es *una* pluralidad *singular* —a distinción de *estas otras hojas*, que son *otra* puralidad *singular* de hojas; esta *mano* de hojas es una pluralidad singular de hojas, a distinción de *esta otra mano*; y lo mismo *este mobiliario* a distinción *del* de la sala contigua, y *esta clase*, y *esta Universidad*, y *México*, tan singular que "como México no hay dos", y *el Universo*, tan singular que el plural "Universos" sería una contradicción en —el término, si no fuese que no designa más que *una pluralidad* de Universos que sería— *el* verdadero Universo. *Lo existente* es al par el conjunto de todas las pluralidades y un conjunto absolutamente singular; *los existentes* son sus "miembros", sean los que sean. Y lo mismo las pluralidades de puros conceptos: 'las hojas', 'los blancos', es decir, según ya sabemos, las especies de 'hoja' y las especies o matices de 'blanco', son respectivamente *la* pluralidad singular de las especies de 'hoja' y *la* pluralidad singular de las especies de 'blanco', bien diferentes entre sí. No hay que confundir la *pluralidad* de unos singulares y *la* pluralidad de los mismos singulares. Hay, pues, no sólo pluralidades de singulares, sino también singulares (de) pluralidades.

Ya vimos en qué casos y sentidos había o no *seres sin plural*. Un sér rigurosa o absolutamente sin plural, es rigurosa o absolutamente *singulare tantum*. Pero hablar en plural de *singularia tantum*, no sería más paradójico que hablar en plural simplemente de "singularidades". "Singular" *strictissimo sensu* no podría tener plural: sería lo absolutamente único; pero no hay ningún sér que sea absolutamente único, por lo menos en cuanto 'sér', ni siquiera el concepto 'sér', pues que hay otros conceptos, por lo menos 'concepto'; ni, por lo mismo, siquiera el concepto 'concepto', lo que es parte de la reflexividad de este concepto sobre sí mismo; ni siquiera el conjunto *lo existente*, que es él mismo un sér, un existente, como cada uno de sus miembros, caso de la reflexividad aneja también al concepto 'sér'. Si cada individuo es único en cuanto no "de" ningún concepto más que el individual de él, y cada concepto, único en cuanto superior a otros, ningún individuo es único, en cuanto "de" algún concepto distinto del individual de él; ni ningún concepto único, en cuanto inferior a otros, y en cuanto que los más altos, como 'sér' y 'concepto', son reflexivos sobre sí mismos: 'concepto' es un concepto —entre los innúmeros más; 'sér', un sér —entre los demás, sin número. Nada

de ello se opone a la existencia de sendos individuos o singulares únicos de especies o conceptos, como los ángeles de Santo Tomás; los ángeles, de los que cada uno es el único individuo de la especie que se reduce, pues, a él, no son únicos más que en relación a la especie, en su identificación con su especie, no como sustancias espirituales, ni sustancias, ni seres.

Pero las pluralidades, cada una singular, no son cada una individual. Una pluralidad singular de individuos no es ella misma individual, mientras que una pluralidad singular de conceptos es ella misma un concepto. Compárense la pluralidad designada por la expresión "esta mano de hojas" y la "designada" por la expresión "las hojas": *esta mano de hojas* es una pluralidad tan única como lo es *esta hoja* o *esta otra hoja*, tan aquí y ahora como cada una de estas hojas, como cada una de "sus" hojas ella misma; mientras que las 'hojas', la pluralidad integrada por 'la hoja de tamaño carta', 'la hoja de tamaño oficio', o 'la hoja rayada', 'la hoja sin rayar', es un concepto, como las especies que la integran.

La razón de que una pluralidad de individuos no sea individual, no sea un individuo, mientras que una pluralidad de conceptos es un concepto, es la misma: ser los singulares y las pluralidades la clase de objetos o seres que son.

Los singulares, *en cuanto individuos o conceptos*, son esto, individuos o conceptos —como los individuos, las sustancias y los modos, en cuanto sustancias y modos, son esto, sustancias o modos. No se trata, pues, de los singulares en cuanto individuos o conceptos, sino *en cuanto singulares*, o en cuanto individuos o conceptos que, además de ser esto, son singulares. En cuanto tales, parece que por su correlación con las pluralidades, hayan de ser lo que sean éstas.

¿*Son las pluralidades unos objetos o seres distintos* de los singulares, de los individuos o los conceptos, de ellas? Sí, pero solamente *en cuanto conceptos*. *No* hay, *además* de *estas hojas*, o de *esta mano* de hojas, *más* pluralidad que los conceptos 'estas hojas', 'esta mano', que hacen de las hojas individuales tales pluralidades homogéneas poniéndolas en la relación de individuos "*de*" ellos mismos, los tales conceptos. *No* hay, *además* de las paredes, suelo y techo y muebles individuales que integran *esta sala*, en las relaciones arquitectónicas, de amueblamiento, etc., que *los* integran en el conjunto *esta sala* o integran *este conjunto*, *más* conjunto que el concepto 'esta sala', que los concibe u objetiva justamente en tales relaciones. *Ni* hay, *además* de 'las hojas', o de 'las manos' de hojas, o de 'las salas', o de 'la hoja tamaño carta' y 'la hoja tamaño oficio', o 'la mano de hojas tamaño carta' y 'la mano de hojas tamaño oficio', o de 'la sala de clase' y 'la sala de lectura', *más* pluralidades de estas especies o conceptos que los conceptos mismos 'las hojas', 'las manos', 'las salas', que *las*

integran en —ellos mismos poniéndolas en relación de especies "de" las especies-géneros 'la hoja', 'la mano', 'la sala'. *No* hay, en general, *además* de los individuos o los conceptos, de los singulares, que integran las pluralidades, homogéneas o conjuntos, *más* pluralidades, ni homogéneas ni conjuntos, que los conceptos que *los* integran justo en pluralidades, que *los* conciben u objetivan como pluralidades. Por ende, *no hay*, en particular, además de los individuos sustancias y modos, *individuos plurales o colectivos*, como habría que llamarlos. Ésta es la razón de que *ni* una pluralidad *de individuos* sea individual o un *individuo*. *Las pluralidades, en cuanto distintas de sus singulares*, individuos o conceptos, *se reducen a conceptos* de individuos o/y conceptos en ciertas relaciones —como de los individuos, las sustancias y los modos, hay los conceptos, individuales o no, que los conciben u objetivan como sustancias o como modos.

La relación de individuos o conceptos "*de*" un concepto es *constitutiva* de la pluralidad homogénea que es este concepto, aparte de "*sus*" individuos o conceptos. Las relaciones *constitutivas* de individuos en miembros de un conjunto serían *fundamentum in re* del concepto que el conjunto es aparte de sus miembros individuales y de las relaciones entre ellos —si no se redujesen las relaciones, todas, a ser a su vez especies, conceptos, sin individuos, caso en el que podrían ser *constitutivas* de los individuos *en miembros del conjunto* por ser *constitutivas de este mismo*, como las constitutivas de las pluralidades homogéneas.

En suma, las pluralidades son una forma más de concebir los individuos y los conceptos.

Los individuos pueden concebirse como individuos con los conceptos notificados por los nombres propios y los demás conceptos individuales por el objeto; como individuos de los conceptos universales, trascendentales y de clases y subclases de seres; y como individuos de pluralidades homogéneas o miembros de conjuntos, esto es, justo como singulares.

Los conceptos pueden concebirse —aparte, naturalmente, el "*pensarlos*" como conceptos de los individuos en las relaciones anteriores tomadas a la inversa— como conceptos de su clase o de una de las subclases de ésta, o de un grado de una de éstas; y como singulares de pluralidades homogéneas de ellos.

Los singulares tampoco son, por lo tanto, sino una forma más de concebir los individuos o los conceptos, la correlativa del concebirlos en pluralidades.

En conclusión: singulares y pluralidades son conceptos, pero no tan reconocidos por tales como los universales y trascendentales; que es por lo que me era menester mostrarlo de ellos como no me lo fue de los universales y trascendentales, de los que me bastó recordarlo.

Y reducirse las pluralidades, en cuanto distintas de sus singulares, a conceptos, es la razón de que una pluralidad de conceptos sea un concepto.

O conjugando las dos razones: no ser ninguna pluralidad un individuo; ser toda pluralidad un concepto.

Pero si una pluralidad de individuos es un concepto, y no ella misma un individuo, ¿cómo puede ser tan única como cada uno de sus individuos? Muy sencillo.

Primero, no confundiendo individuo y singular, distinción que se acredita, pues, una vez más. Una pluralidad de individuos es tan única como cada uno de sus individuos en el sentido, no de ser tan *individual* como cada uno, sino de ser tan *singular* como cada uno es individual —y singular. "Único" es ambiguo: notifica unas veces la 'unicidad' del singular, sea éste individuo o concepto, y entre los conceptos *pluralidad, en singular;* otras veces, la 'unicidad' del individuo.

Y segundo, por lo siguiente. Conceptos como 'hoja', 'mano' de hojas, 'sala', son de suyo conceptos de (especies de) pluralidades homogéneas o de conjuntos, que al entrar en conceptos como 'estas hojas', 'esta mano', 'esta sala', conciben u objetivan las pluralidades, cada una única, en el sentido de singular, que son *estas hojas*, *esta mano* de hojas, *esta sala*. Lo que los hace concebir u objetivar estas pluralidades es la relación en que entran con el concepto notificado por "esta" o "estas". La unicidad singular, que no individual o individualidad, de una pluralidad *de individuos*, es obra de una "participación" de ida y vuelta, por decirlo así: del concepto en la individualidad de los individuos; de éstos, en la singularidad del concepto. La de una pluralidad *de conceptos*, obra de la singularidad de cada uno de los conceptos singulares de la pluralidad y del concepto de la pluralidad, singular, misma.

Queda una cuestión: si toda pluralidad es un concepto, todo concepto ¿es una pluralidad?

Todos los conceptos son sendos conjuntos de sus "notas" ("comprensión"), que pueden ser tan conceptos como ellos, según veremos, y tan conjuntos, excepto las simples —igual que las sustancias y los modos no simples son sendos conjuntos de modos, igualmente individuales o individuos todos, ellas y ellos, y los modos "sustantivables", según también veremos. La pregunta no puede tener, pues, más sentido que: si todo concepto es una pluralidad *homogénea*.

Cotejemos las pluralidades que son *estas hojas* o *esta mano* de hojas y la pluralidad de *las hojas* individuales todas habidas y por haber, que no por ser de número indeterminado e indeterminable —pero gnoseológicamente, no ontológicamente— deja de ser tan única— exactamente en el mismo sentido —como *estas hojas*— cuyo número, si determinable, podemos dejar indeterminado, sin menoscabar la

unicidad singular de la pluralidad que integran —o *esta mano*, y los conceptos respectivos, 'estas hojas', 'esta mano', 'las hojas', *más el concepto 'la hoja'*.

Y evitemos desde luego una posible confusión. En todos los casos anteriores en que pensamos el concepto 'las hojas', se trató del concepto de la pluralidad *de especies* de la especie-género 'la hoja', de 'la hoja tamaño carta' y 'la hoja tamaño oficio', o 'la hoja rayada' y 'la hoja sin rayar'. En el caso presente se trata, en cambio, del concepto de la pluralidad *de individuos* que son las hojas individuales todas habidas y por haber. La posibilidad de tal confusión radica en la ambigüedad del artículo determinado o definido, que aún no hemos podido abordar. Pero poco importa la raíz de la confusión, despejada ésta: despejada, podemos proceder al cotejo propuesto.

Las hojas son la pluralidad de individuos concebida u objetivada por el concepto 'las hojas', que son todos los individuos del concepto 'la hoja'. Este concepto, 'la hoja', es una especie ínfima, un concepto *universal*. El concepto 'las hojas' es un concepto *plural*. A ambos les corresponden los mismos individuos, todas las hojas habidas y por haber. Pero ellos son dos diferentes conceptos. Luego la diferencia no puede estar más que en la forma como cada uno de ellos concibe u objetiva esos mismos individuos: el uno, como pluralidad —*total*—; el otro, como no tal; pero el uno como pluralidad —total— de los individuos "*del*" otro. Son dos diferentes relaciones, la que hace de unos individuos una "*pluralidad*" —total— y la que hace de ellos individuos "*de*" un universal; pero dos relaciones en *esta* relación, a su vez, tan estrecha, que ya hemos encontrado anteriormente, aunque sigue sin poder ser *tema* —hasta próxima lección.

Estas hojas, esta mano de hojas, son pluralidades *parciales* o *partes* de la pluralidad total *las hojas*, "particularizadas" dentro de ésta por el concepto notificado por "esta" o "estas", como el concepto notificado por "las" "totaliza" la pluralidad *las hojas*. Artículo y demostrativo tienen una doble función: totalizar —parcializar y singularizar, como espero acabar de hacer ver plenamente.

Cotejemos ahora las pluralidades '*las hojas*', otra vez en el sentido de siempre, o sea, del concepto de la pluralidad *de especies* de la especie-género 'la hoja', 'las manos', en el sentido del concepto de la pluralidad de especies de la especie-género 'la mano de hojas', y ambos conceptos (de) especies-géneros, 'la hoja' y 'la mano'. Hay entre estos dos y los dos primeros una diferencia pareja a la encontrada entre 'las hojas', ahora por segunda vez en el sentido del concepto de la pluralidad de todas *las hojas* individuales, concepto *plural*, y 'la hoja', concepto (de) especie ínfima o *universal*: 'las hojas', en el sentido del concepto de la pluralidad *de especies* de la especie-género 'la hoja', es un concepto *plural*, mientras que 'la hoja',

aunque haya pasado de especie ínfima a especie-género, sigue siendo un concepto *universal.*

Cosa parecida recogeríamos de los trascendentales... Pero lo anterior basta para tener que concluir la siguiente respuesta a la pregunta que movió el cotejo anterior:

son sendas *pluralidades* homogéneas los conceptos *plurales*, totales o parciales, sean de pluralidades de individuos o de pluralidades de conceptos, como 'las hojas' en ambos sentidos, 'estas hojas', 'esta mano' de hojas;

pero un concepto *universal* como 'la hoja' *no* es una *pluralidad* homogénea, aunque sea concepto de los individuos *de* la *pluralidad* que es el concepto plural 'las hojas';

o *no todo* concepto es una pluralidad homogénea,

o no hay que ceder a la tendencia de la cuestión planteada, que se revela ser a borrar la distinción entre conceptos universales y conceptos plurales, sino que hay que mantener esta distinción, o la autarquía de los conceptos plurales, con sus correlativos singulares, como subclase de la clase 'concepto', o como una forma de concebir los (mismos) individuos tan "*sui generis*" como las de los conceptos universales, trascendentales e individuales, sustanciales y modales.

La diferencia puede recalcarse acudiendo al concepto clásico de "extensión" de los universales. Todas *las hojas* individuales son el objeto del concepto *plural* 'las hojas' *y* del concepto *universal* 'la hoja', que son dos conceptos fenomenológicamente bien diferentes, no obstante la identidad de su objeto. Este objeto, todas *las hojas* individuales, es la extensión "*total*" del *universal* 'la hoja'; pero no se puede decir que sea la "extensión *total*" del *plural* 'las hojas' —porque de éste no hay "extensión *parcial*", o en suma, no hay "extensión". *Algunas hojas, unas hojas, una hoja, estas hojas,* no son extensiones parciales del concepto plural 'las hojas', sino objetos de los conceptos 'algunas hojas', 'unas hojas', 'una hoja', 'estas hojas', tan totales como *las hojas* del concepto 'las hojas'. Sin embargo, *algunas hojas, unas hojas, una hoja, estas hojas,* son extensiones parciales del concepto universal 'la hoja'. Luego, la relación entre el concepto universal, por un lado, y el concepto plural, por otro lado, incluso con el mismo objeto, la primera de las cuales fue reconocida por la tradición y bautizada por ella como "extensión", no es una diferencia cuantitativa, o de determinación cuantitativa, sino una diferencia cualitativa, en el sentido de diferencia de forma del concebir mismo, de diferencia entre los conceptos mismos. La tradición, por no haber reconocido igualmente la relación del concepto plural con su objeto, el mismo del universal, habla de que del concepto "universal" 'la hoja' es la extensión "universal" —dice, por llamar por ésta "univer-

sal" a tales conceptos, pero introduciendo una confusión más, evitable diciendo "extensión *total*"— (*todas*) *las hojas*, que son el objeto de este *otro* concepto, *plural*, '(todas) las hojas'. En realidad, no puede *hablarse* de la "extensión" de los *universales* más que por medio de los términos notificantes de conceptos *plurales* —punto de la estrecha relación entre individuos, o singulares, plurales y universales— y afines —ya mentada. La "extensión *singular*" es un punto curioso, en que no debo detenerme aquí por no necesitarlo.

Con el reconocimiento de esta subclase de los conceptos singulares y plurales, queda cerrado el tema de *las clases mismas* de objetos o seres, de la clasificación dada por la de las partes de la oración, que ha resultado ser efectivamente una clasificación de todos los "objetos", dicho con el término de que hubimos de servirnos desde la fenomenología de la expresión verbal hasta la aparición del trascendental 'sér', como desde esta aparición podemos decir también de todos los "seres". Quedan *las relaciones entre las clases y el principio de la clasificación* para las lecciones siguientes. Pero antes, bueno será finalizar ésta completando puntualmente el cuadro final de la antepenúltima —lo que dará nuevas complicaciones de las relaciones entre clases y subclases.

Dos máximas clases de seres: individuos y conceptos. Singularidad y pluralidad no añaden ninguna clase superior ni coordinada. Añaden subclases a la clase de los conceptos.

Las subclases de conceptos de aquel cuadro eran: conceptos individuales —universales— trascendentales —clases y subclases de seres— y los conceptos mismos 'clase de seres' y 'subclase de seres'. Basta intercalar

entre conceptos trascendentales *y* conceptos de clases y subclases de seres: conceptos singulares y plurales,

y

bajo conceptos de clases y subclases de seres

y

bajo 'concepto'

y

tras de 'trascendental': 'singular' y 'plural'.

LECCIÓN XIII

LAS RELACIONES ENTRE LAS CLASES DE EXISTENTES

Empecemos por las relaciones *entre las subclases* últimas o ínfimas, y entre ellas por las de las subclases de la primera de las dos máximas clases, la de los individuos, o las subclases de las sustancias y los modos; ya que *relaciones internas a la subclase* de las sustancias, o entre sustancias, o a las de cada una de las cuatro especies de modos —entre cualidades, o entre actividades etc.— no interesan o no son pertinentes aquí o todavía.

Entre las sustancias y los modos hay una relación llamada tradicionalmente "*inherencia*" de los modos a las sustancias. Por mi parte, prefiero un nombre derivado del modo de "modo", por parecerme más puramente fenomenológico, menos interpretativo, no necesito decir menos metafísico. Tal nombre sería, el más apropiado, "modificación", si no fuese que éste me parece más apropiado todavía para otro fenómeno, muy importante, y a pesar de ello sin bautizar, por no haberse reparado antes en él, a pesar de su importancia. Así me decidí por el nombre "*modalización*", para designar o notificar la relación de cada modo con la sustancia de que es modo, con "*su*" sustancia; y consecuentemente, por una fraseología como ésta: "el modo *modaliza* (a) la sustancia", "ésta es modalizada por el modo"; "el blanco de esta hoja modaliza la hoja"; "esta hoja está modalizada por este (su) blanco".

Pero tal relación *del modo a la sustancia* es reversible en la relación *de la sustancia al modo*. Para ésta no hay un nombre tradicional tan acreditado como el de "inherencia" para la otra. Se dice que la sustancia "*sustenta*" el modo. Pero este término, y todos los demás derivados de la etimología de "sustancia", *sub-stare*, estar debajo, como "subyacente", "sustrato", "sujeto", traducciones latinas del griego *hypokéimenon*, suponen la interpretación literalmente "*metafísica*" de la sustancia según la cual ésta es una cierta entidad que estaría (por) debajo de, detrás de, los "accidentes" —término debido a la confusión de *sustancia* y *esencia*, debida a su vez a la ambigüedad del término *oysía*—, de los modos. Pero yo vengo empleando los

términos "sustancia" y "modo" en un sentido —designación, notificación—, pura, estrictamente fenomenológico. Cuando he puesto, tantísimas veces, por ejemplos de sustancia y de modo, respectivamente, *esta hoja* y *este blanco* de ella, he designado dos fenómenos tan perfectamente patentes en su distinción como son esta hoja y su blanco, sin interpretación ninguna más. Por lo mismo, no he pedido menos de preferir, para designar —o notificar— la relación de la sustancia al modo, un término que, aunque derivado del de "sustancia", por derivarse de éste en tal sentido fenomenológico, y no en el etimológico, interpretativo y metafísico, resulta él mismo fenomenológico, si bien resulta asimismo un neologismo de sentido —designación o notificación—, a saber, "sustanciación". La consecuente fraseología sería como ésta: "esta hoja *sustancia* este blanco", "este blanco está o es *sustanciado* por esta hoja"; "la sustancia *sustancia* el modo", "el modo está o es *sustanciado* por la sustancia". Término y frases, al pronto extraños, al reparar más resultan muy propiamente "*expresivos*": de la sustancia parece la operación peculiar la "*sustanciación*" de —sus modos— como la de éstos la de *modalización* de ella. El término "sustantivación" designa tradicionalmente el fenómeno del que es correlativo aquel para el que reservé el término "modificación", tan importante, pues, y por lo menos como este fenómeno: se imponía, por ende, conservar al término "sustantivación" su sentido tradicional. Es el del *concebir como sustancias objetos no concebidos antes como sustancias*, si no el hacer sustancias de objetos que antes no eran sustancias. La operación inversa, la de concebir como modos objetos no concebidos antes como modos, o el *hacer modos de objetos que antes no eran modos*, es la que me parece muy propiamente llamada "modi-*ficación*".

Ahora bien, no hay sólo *modalización de sustancias* y *sustancias de modos*; hay también, y, así, los encontramos en los lugares pertinentes, *modos de modos* —*modalización de modos*. Es operación que no va sin una *sustantivación de los modos*, según veremos— y así puede haber también en este caso la relación inversa: la *sustanciación de los modos modalizantes* de modos por estos modos modalizados por ellos.

Mas los modos eran de cuatro especies o géneros inmediatamente subordinados al género sumo 'modo'. ¿No habrá que distinguir la sustantivación de cualidades, de actividades, de relaciones, de cantidades, e inversamente, la modificación *en* cualidades de objetos no concebidos antes como cualidades, sino como sustancias, o actividades, o relaciones, o cantidades, o "*cualificación*"; y la modificación *en* actividades de objetos no concebidos antes como actividades sino como sustancias, o cualidades, o relaciones, o cantidades, o "*activación*", por no parecer más expresivo, y ser más enrevesado, decir, por un

mero prurito de paralelismo terminológico, "activificación"; y análogamente las modificaciones *en* relaciones o "relativación", y en cantidades a "*cuantificación*"? En lugar de "relativación", quizá hubiera podido decirse simplemente "relación", si este término no designara —o notificara— tradicionalmente los modos relativos mismos, y no fuese el problema que se tratará, el de la relación entre las relaciones y las actividades. El término "relatificación" se condenó por razones parejas a las que rechazaron el de "activificación". Y el de "relativización", por emplearse corrientemente para designar otros fenómenos y ser preferible seguir empleándolo para designarlos.

En todo caso, hay que dejar la indagación de los fenómenos de este grupo de la *sustantivación* y la *modificación* para la de las *relaciones entre las clases* primeras o sumas: no se sustantivan únicamente modos, sino también objetos de clases distintas de la de los individuos.

En cambio, parece conveniente apuntar ya algo acerca de la *sustanciación* y la *modalización*. Estas relaciones, entre las sustancias y los modos individuales mismos, ¿no habrán de ser de la misma consistencia e individualidad que ellos? ¿podrán ser, tendrán que ser, puros conceptos? —como han venido haciéndonos vacilar las relaciones desde su aparición. —Aunque las sustancias y los modos individuales mismos y los conceptos con que los concebimos u objetivamos como sustancias o modos fuesen distintos, o las sustancias y los modos no se redujesen exhaustivamente a los conceptos de ellos, *more idealistico*, no parece imposible "de plano" que la sustanciación y la modalización fuesen anejas al concebir sustancias y modos como tales, o ingredientes de él.

Pero sigamos con las relaciones entre las subclases y dentro de éstas. Además de las sustancias y los modos, subclases de la clase de los individuos, no hay ya más subclases que las de la otra de las dos máximas clases, la de los conceptos. Ésta comprendía cinco subclases: individuales; universales; trascendentales; singulares y plurales; clases y sub-clases de seres y grados de una sub-clase. Esta última subclase estaba integrada solamente por los conceptos 'individuo', 'concepto' y 'clase' y 'sub-clase de seres', el segundo o 'concepto', subdividido en 'individual', 'universal' —con 'grado de universal'—, 'trascendental', y 'singular' y 'plural'.

Dentro de la subclase de los conceptos individuales no hay relaciones que merezcan mención aquí. Las relaciones interesantes de esta subclase son las que tiene con las otras subclases con las que está coordinada y las que tiene con los individuos.

Pero, en cambio, sí merecen siquiera recuerdo aquí las relaciones internas a la *subclase* de los universales. Por estar constituida en especie y géneros, de las ínfimas a los sumos, '*grados*' que pueden concebirse como '*subclases*' o '*cuasisubclases*' Los distintos "pasos"

ascendentes o descendentes entre ellos debieran denominarse con términos técnicos tan distintos como ellos mismos: el ascenso de una especie a un género estaría muy propiamente denominado "generalización", y el descenso de un género a una especie, "especialización", con tal de no emplear estos términos para designar o notificar —otros pasos, operaciones o relaciones, o entre otros objetos o seres.

Dentro de la sub-clase de los trascendentales volveré aquí a recordar, asimismo, la "conversión" o "convertibilidad" mutua ya recordada al ocuparnos por primera vez con el solo trascendental con que nos hemos ocupado hasta ahora, '*sér*'.

Las relaciones *entre singulares y plurales* nos ocuparon ya en las lecciones anteriores y volverán a ocuparnos en donde únicamente será fecundo que vuelvan a hacerlo: al indagar la gran relación entre conceptos e individuos que es la objetivación.

En cuanto, finalmente, a las relaciones *entre los conceptos* mismos 'individuo', 'concepto' —con aquellos en que se subdividió— y 'clase' y 'subclase de seres', no pueden tratarse aparte de las relaciones *entre las subclases* de los conceptos individuales, los universales, los trascendentales, los singulares y plurales y las clases y subclases de seres, sin repeticiones que pueden evitarse tratándolas juntamente con éstas. Pero lo mismo pasa con éstas tratándolas aparte de las relaciones *entre las subclases de los conceptos y los individuos* o *entre las dos máximas clases* de todas. Por lo que es cosa de entrar ya en éstas.

La división de los individuos en sustancias y modos, divide en sustanciales y modales los conceptos de cada una de las subclases de éstos, por ser los conceptos, directos o en último término, digámoslo así, de los individuos. He aquí un cuadro de puros ejemplos, pero suficiente como prueba.

Conceptos	sustanciales		modales		
	singulares	—plurales	singulares	— plurales	(7)
individuales	'esta hoja'	'estas hojas'	'este blanco'	'estos blancos'	— (1)
universales					
Especies ínfimas	— 'la hoja'	'las hojas'	'el blanco'	— 'los blancos'	— (2)
Géneros sumos	— 'la sustancia'		'el modo'		(3)
trascendentales	— 'el sér'		'la existencia'		(4)

de clases, sub-clases, grados
'Individuo'
'Conceptos'
'individual'
'universal'
'Grado de universal'
'Especie ínfima'
'Género sumo'
'trascendental'
'singular' y 'plural'
('Clase de seres') (6)
'sub-clase de seres'

} 'sustancial' 'sustanciales' 'modal' 'modales' —(5)

Explicaciones:

(1) Se trata de la división *de los conceptos*, efecto de la de los individuos, no de la de éstos: por eso no hay ejemplos como *esta hoja, estas hojas*, sino sólo como 'esta hoja', 'estas hojas'.

(2) Recuérdese la ley de los plurales de los conceptos.

(3) En virtud de ella, no tienen plural los géneros sumos.

(4) Pero hasta los trascendentales, a pesar de su trascendentalidad, son divididos por la "*sustancialidad*" y la "*modalidad*".

(5) Se trata de los conceptos mismos, cada uno único, él solo, 'individuo" 'subclase de seres'. Cada uno es divisible en uno sustancial y otro modal. El concepto "individuo" en el concepto 'individuo sustancial' y el concepto 'individuo modal', de los que son objetos ejemplares respectivamente *esta hoja* y *este blanco*. El concepto 'concepto' en 'concepto sustancial' y 'concepto modal', de los que son objetos ejemplares respectivamente los *conceptos* 'la hoja' y 'el blanco'. Etc. Que 'individuo sustancial' e 'individuo modal' resulten respectivamente 'sustancia' y 'modo', no rectifica la distinción o localización separada, en la clasificación, de 'sustancia' y 'modo' como *géneros sumos* y como conceptos divisorios del concepto 'individuo'. En este caso (5) rige también la ley que en (2) y (3).

(6) En virtud de la misma ley, finalmente, la división del concepto 'clase de seres' en 'sustancial' y 'modal' es imposible: por ser, justo, una división únicamente de sus subclases, 'individuo' y 'concepto'.

(7) La división según la singularidad y la pluralidad se cruza con las dos anteriores; pero no pudiendo representarse en una tercera dimensión, no puede representarse más que repitiéndola en una de las otras dos.

La relación entre los individuos y los conceptos individuales no puede exponerse fructuosamente sino junta con la relación de los individuos con los conceptos universales y trascendentales y con los singulares y plurales, y con las relaciones entre estas subclases de conceptos: es el gran tema de la objetivación, que debe reservarse para lección aparte, posterior a todos los antecedentes necesarios, y aun a todos los temas parciales restantes de este tèma de las relaciones entre las clases de seres: como tema final del gran tema de la clasificación dada por la de las partes de la oración, aporta la transición más metódico-sistemática al siguiente gran tema del curso, al de la existencia.

Pero hay algunos puntos que pueden, que deben consignarse aquí.

La relación entre los individuos y los conceptos universales puede concebirse como paso, de ascenso, de los individuos a las especies y géneros, y como paso inverso, de descenso de los géneros y especies

a los individuos. Que aun concebida así no sea más que una operación inclusa en la de la objetivación, parece desde ahora obvio, pero se comprobará en su lugar. Aquí interesan ya ciertas precisiones terminológico-conceptuales. La palabra "generalización" viene empleándose, tradicional y corrientemente, para designar el paso de los individuos a las especies, y el de los individuos a los géneros, y el de las especies a los géneros, y aun otros pasos —de los que veremos la razón de ser. Pero ¿será un paso de la misma índole el de los individuos a los universales, sean especies o géneros, y el de las especies a los géneros? Éste es un paso *entre* grados de la misma *subclase de conceptos*; aquél es un paso *entre* las dos máximas *clases de seres*, entre *individuos y conceptos*, nada menos. Si interesa, como parece, distinguirlos, reservado desde antes el término "*generalización*" para el paso (ascenso) *de las especies a los géneros*, se ocurre el de "*universalización*" para el paso (ascenso) *de los individuos a los universales*; tanto más cuanto que, si interesara distinguir aún, como bien pudiera acaecer, entre pasar *de los individuos a las especies* y *de los individuos a los géneros*, no se ocurren mejores términos para ellos que los de "*especificación*" y "*generificación*", respectivamente, reservado ya el de "generalización" para el paso de las especies a los géneros, según se acaba de recordar, y el de "especialización" para el paso (descenso) de los géneros a las especies, según se recuerda ahora. Los términos "especi*ficación*" y "generi*ficación*" resultan, por lo demás, muy expresivos: pasar de los individuos a las especies o a los géneros es realmente constituir, hacer las especies o los géneros mismos. Para los pasos inversos (descensos) *de los universales*, los géneros, las especies, *a los individuos*, no se encuentra ni ocurre más término que el clásico de "*individuación*" —mejor que el más reciente, y bárbaro, a pesar de, o justo por, el sufijo grecizante, de "individualización", que puede necesitarse para otra designación. No es de temer que haga falta para designar la relación clásicamente designada con él —avizorando ya desde ahora, por lo dicho algo antes, que tal relación se halle inclusa también en la objetivación. Peor sería que interesara distinguir, como entre "*especificación*" y "*generificación*", entre el pasar de las especies a los individuos y de los géneros a los individuos: no habría otro remedio que decir "*individuación de especie*", "*individuación de género*". Sólo que puede haber algo todavía peor, pésimo.

No los solos individuos, sino también los universales, y aun todos los conceptos, todos los —*seres*, tienen relaciones con los trascendentales, justo por la trascendentalidad de éstos, que en tan "*universales*" relaciones consiste. Mas, ¿será lo mismo bajar y subir entre los trascendentales y los individuos, y los trascendentales y los universales, por no complicarnos la cuestión más, siquiera provisionalmente, con las demás subclases de conceptos? Es posible, justo por

la índole o esencia misma de la trascendentalidad: quizá, "extenderse", "trascender" o "trascenderse", por igual "universalmente", *a, sobre* o *por*, todos los seres. Ojalá: pues así bastarán dos términos, aunque, por desgracia, superlativamente difíciles de elegir o forjar. "Trascender" o "trascendencia" son demasiado equívocos. "Trascendentalizar" y "trascendentalización" empiezan por ser horrísonos, pero, en fin, la filosofía es tan avestruz, se traga tantas y tales cosas... Sólo que, ¿y el término para la relación inversa?... "Destrascendentalizar" y "destrascendentalización" se pasan de horrísonos: no se los traga ya ni el avestruz. Pero desechados "trascender" y "trascendencia", ¿sería cosa de adoptar neologismos como "destrascender" y "destrascendencia", o menos cacofónicamente, "retrascender" y "retrascendencia"? —porque los llanos y familiares "descender" y "descendencia", que son los rigurosos inversos etimológicos de "trascender" y "trascendencia", no serían menos equívocos que éstos, y serían menos expresivos, al no decir relación alguna, ni por forma, ni por sentido que no fuese puramente convencional, a los trascendentales. Y por si todo ello fuese poco, de no ser realmente lo mismo bajar y subir entre los trascendentales y los individuos y entre los trascendentales y los universales, habría que especializar diciendo "trascendentalización de individuos", "trascendentalización de universales", "retrascender a individuos", "retrascender a universales". Todo esto es lo pésimo antes aludido.

Los pasos entre singulares y plurales pueden llamarse muy propiamente "*pluralización*" y "*singularización*" —que habría que distinguir de "*individuación*" tanto cuanto entre *individuo* y *singular*, o quizá mejor, que debe servir para remachar esta distinción. No hace falta "plurificación", ni menos el neologismo "singularización", ni menos aún "singulificación", aunque pluralizar un singular sea hacer el plural, y singularizar un plural fuese hacer el singular... Si interesara distinguir entre singularización y pluralización de individuos o de conceptos, expediente único sería uno semejante a aquel a que habría que acudir con "individuación": "singularización de plural de individuos", "pluralización de concepto singular"... La pluralización y la singularización, serían, pues, las relaciones de los conceptos singulares y plurales con todos los demás seres.

Los individuos, sustancias o modos, no tienen relaciones solamente con los conceptos, sustanciales o modales, individuales, como *esta hoja* y *este blanco* mismos con los conceptos 'esta hoja' y 'este blanco'; universales, como *esta hoja* y *este blanco* mismos con 'la hoja' y 'el blanco', o *esta sustancia* y *este modo* con 'la sustancia' y 'el modo', y trascendentales como *este sér* con 'el sér'; sino también con el concepto de su clase de seres, 'individuo', como *este individuo*, y con el concepto mismo 'clase de seres', como *este sér de la clase 'indi-*

viduo'. Estas relaciones *no* son de "*universalización*", porque ni 'individuo' ni 'clase de seres' son universales; *ni* de "*individuación*", en el sentido de "individuación de universal" ni de "individuación de trascendental", porque ni 'individuo', ni 'clase de seres' son, además de no ser universales, tampoco trascendentales. ¿Qué son, entonces, estas relaciones?

Los conceptos, individuales, universales, trascendentales y de clases y subclases de seres, no tienen relaciones solamente entre sí los de cada subclase y los de una subclase con los de las demás, sino que las tienen también, los de cada subclase con el concepto de ésta, y todos con el concepto de la clase, el concepto 'concepto': el concepto 'esta hoja' es un 'concepto individual'; el concepto 'la hoja', un 'concepto universal'; el concepto 'el sér', un 'concepto trascendental'; el concepto 'individuo', un 'concepto de clase de seres'; el concepto 'concepto individual', un 'concepto de subclase de seres'; y cada uno de todos estos conceptos, más el concepto 'concepto', es un 'concepto'. Estas relaciones *entre conceptos* no son, pues, ninguna de las que se dan *entre individuos* ni *entre individuos y conceptos*. Tampoco son de singularización ni pluralización, porque no se dan entre singulares y plurales, sino entre singulares: 'esta hoja' y 'concepto individual', etc. De cuantas relaciones llevamos vistas, las únicas que se dan entre conceptos son las de "generalización" y "especialización", que se dan *entre universales*, y las de "*trascendentalización de universales*" y "*retrascendencia a universales*" —pero por lo mismo, por darse entre estos conceptos, no pueden ser ellas las del caso presente, que se dan entre conceptos de los que uno, por lo menos, *no es un universal*, pues ni siquiera en la relación entre un universal, como 'hoja' o 'sustancia', y el concepto de su subclase, el concepto mismo 'concepto universal', o, a secas, 'universal', este último es un universal: el concepto 'universal' no es un 'concepto universal', sino un 'concepto de subclase de seres'. ¿Qué son, también, estas otras relaciones?

Estas relaciones, *entre conceptos de los que uno por lo menos no es un universal*, ni un trascendental, y las anteriores, *entre individuos y conceptos que no son universales* ni trascendentales, son concebidas, sin embargo, *como si* fuesen *entre términos de los que uno por lo menos fuese un universal* —por una tendencia del pensamiento, de la razón, en el sentido de pensamiento conceptual, a concebir en forma de "universalidad", a forjar "universales" o "universi*ficar*", como se la puede llamar, que con las tendencias de la misma razón a concebir en forma de "sustancialidad", a forjar "sustancias" o "sustantivación", y a concebir en forma de "actividades", a forjar "actividades" o "activación", y especialmente a pasar de las relaciones a

las actividades o a concebir las relaciones como actividades o la "activación" de relaciones han de ser tema parcial, pero muy importante, del tema total de la objetivación.

"Sustantivación" y "activación", las mentamos antes en esta misma lección. Pero a las tres tendencias, a la "sustantivación", la "universificación" y la "activación" en especial de relaciones, como tendencias que son de la razón misma, no ha podido menos de venir obedeciendo desde su inicio este texto, del curso, que les vengo leyendo. No se han fijado ustedes en que las *relaciones* entre las distintas clases y subclases de seres, tema de esta lección, las he concebido como modos activos, como actividades, cuantas veces las he denominado "operaciones", "pasos", "ascensos", "descensos" —porque son denominaciones tan corrientes, tan naturales, que no les llamaron mucho ni poco la atención— que les ruego fijen también en el hecho de ser los términos técnicos propuestos para denominarlos, todos, nombres sustantivos verbales, del sufijo "ción" todos menos "retrascendencia", cuyo sufijo es, sin embargo, de la misma índole. Ni tampoco se han percatado de fenómenos como el de que para designar repetidamente *este blanco*, en su individualidad, ha sido menester "sustantivarlo" tan repetidamente. Como, incluso después de haberles dicho que las relaciones entre conceptos de los que uno por lo menos no es un universal, y entre individuos y conceptos que no son universales y trascendentales, se conciben como si fuesen entre términos de los que uno por lo menos fuese un universal, quizá necesite añadir todavía siquiera un par de ejemplos: en "el concepto 'individuo' es el concepto de una 'clase de seres' " y en "el concepto 'individuo' es un 'concepto' ", aunque el concepto 'individuo' no es (el de) una especie, funciona como tal en la notificación de ambas frases, y aunque el concepto 'clase de seres' no es el de un género, funciona como tal en la primera frase, y aunque el concepto 'concepto' no es un género sumo, funciona como tal en la segunda frase.

En todo caso, al proceso inverso de la indicada universificación cabe llamarlo "individuación de cuasiuniversales".

Esta lección ha sido esencialmente terminológica. Finalicémosla con la sinopsis o vocabulario de los términos técnicos propuestos en ella.

Las irregularidades morfológico-semánticas de la terminología no serían evitables más que al precio de neologismos morfológicos o semánticos, muchos de ellos sexquipedales y más aún cacofónicos. Preferible que cedan los paralelismos morfológico-semánticos a las arbitrariedades del lenguaje corriente, que tienen sus razones de ser, estéticas o —"agnósticas".

Relación de sustancia a	modo	= sustanciación
modo	sustancia	modalización
individuo	especie	especificación
	género	generificación
	universal	universalización
especie	género	generalización
género	especie	especialización
universal	individuo	individuación
individuo o concepto	trascendental	trascendentalización
	individuo o concepto	retrascendencia
singular	plural	pluralización
plural	singular	singularización.

Concepción como sustancia de lo no concebido así antes		= sustantivación
	modo	modificación
	cualidad	cualificación
	actividad	activación
	relación	relativación
	cantidad	cuantificación
	universal	universificación.

LECCIÓN XIV

LAS ESPECIES ÍNFIMAS Y SUS OBJETOS

En la lección anterior dije o vine a decir que las relaciones de los seres de una subclase entre sí, sustancias entre sí, modos entre sí, universales entre sí, trascendentales entre sí, etc., o no tenían interés a las finalidades del curso, o no lo tenían por el momento, o lo tenían únicamente en cuanto injertas o injeribles en otras relaciones.

Lo mismo dije o vine a decir de las relaciones entre las subclases de la clase de los individuos, o entre las sustancias y los modos, y entre las subclases de la clase de los conceptos: entre conceptos individuales y conceptos universales o conceptos trascendentales, entre conceptos universales y conceptos trascendentales, etcétera.

De donde la conclusión: las relaciones entre las clases y subclases de los seres de interés dominante a las finalidades del curso, son las relaciones entre las dos clases de seres, entre los individuos y los conceptos.

Hay división, por los individuos, sustancias o modos, de los conceptos de todas las subclases de 'concepto', y de este concepto mismo, en sustanciales o modales.

Hay sustantivación, no sólo de modos, sino incluso de conceptos, a la que puede anejarse la modalización, no sólo de sustancias, sino incluso de conceptos. Y hay modificación, no sólo de modos de una especie en modos de otra, sino también de sustancias y de conceptos en modos de diferentes especies.

Hay ascenso de individuos a especies o especificación, a géneros o generificación, a universales en general o universalización, a trascendentales o trascendentalización —en la que entra el ascenso de conceptos no trascendentales a trascendentales—, y al concepto 'individuo' y al concepto 'clase de seres', por el proceso que propuse llamar "universificación", y se extiende al ascenso de los conceptos de las diferentes subclases a los conceptos 'concepto individual', 'concepto universal', etc., 'concepto' y 'clase de seres'.

Hay descenso, a individuos, de especies o géneros o individuación de unas u otros; de trascendentales o retrascendencia, en la que entra

el descenso de trascendentales a conceptos no trascendentales; y de los conceptos 'individuo' y 'clase de seres' por el proceso de individuación de cuasiuniversales, al que se une el de descenso de éstos a otros conceptos, con excepción de los trascendentales.

Hay conceptos singulares y plurales de todas las clases y subclases de seres.

Pero todas estas relaciones entran en las tres grandes formas que hay de concebir a los individuos: por o con los conceptos individuales, los conceptos universales, trascendentales y cuasiuniversales, y los conceptos singulares y plurales. Estas tres formas deben ser, pues, el gran tema en que entrar inmediatamente.

Puede decirse que hay unanimidad histórico-filosófica en pensar que las especies y los géneros, o los universales, [1] a diferencia de las sustancias y los modos, o de los individuos, son *conceptos*. Por razones como las siguientes.

Las especies y los géneros *no* son seres *individuales*, ni sustancias ni modos: *se* "*piensan*" o "*conciben*" como sustancias o como modos, por las operaciones llamadas "sustantivación" y "modificación", según diré en la exposición de éstas. Ahora, he aquí por qué no son individuos. De la pluralidad innumerable de las mesas individuales habidas y por haber en la Tierra —basta, sin necesidad de pensar en las mesas que pudieran tener los posibles habitantes de Marte— no hay más que *la* especie *única* 'mesa'. De la pluralidad no menos innumerable de las hojas de papel individuales habidas y por haber en la Tierra, no hay más que *la* especie *única* 'hoja' de papel. De la pluralidad, quizá más innumerable aún, de los grises individuales habidos y por haber en la Tierra y en sus cielos, no hay más que *la* especie *única* 'el gris'. De la pluralidad, igualmente innumerable, de los blancos individuales habidos y por haber en Tierra y cielo, no hay más que *la* especie *única* 'el blanco'. Así, pues, las sustancias y los modos individuales como las especies de ellas o ellos son '*únicas*'. Pero la '*unicidad*' de las sustancias y los modos individuales y la de las especies de éstos y de aquéllas, son muy diferentes. La unicidad de una especie de individuos es la de *una sola* especie *de una pluralidad* de individuos; la unicidad de un individuo de una especie es la de *un* individuo, no "*solo*", sino *de una pluralidad* de individuos de la misma especie; pero la unicidad de un individuo *strictissimo sensu*, o en "*ab-soluto*", o desligado de todo concepto que no sea un concepto individual de él, es la de *un* sér tan *solo* que estaría *aislado de toda pluralidad de individuos* de la misma especie, o de otra, y de toda especie, de *todo concepto* que no fuese el individual de él. Ya en la

[1] Diferencias, propiedades y accidentes son "notas" de la "comprensión" de las especies, o de los conceptos individuales, notas convertibles ellas mismas en conceptos, como veremos.

penúltima lección hube de advertir: "Único" es ambiguo: notifica unas veces la 'unicidad' del singular, sea éste individuo o concepto; otras veces, la 'unicidad' del individuo. Y más adelante precisaré más aún el punto. Ahora me limitaré a añadir y concluir: la relación de la sola especie de una pluralidad de individuos con éstos, y la del individuo, no solo, de una pluralidad de individuos de la misma especie con ésta, son dos *relaciones* muy diferentes, *inversas*; no se diga lo diferentes que son la relación de la sola *especie* de una pluralidad *de individuos* y un *individuo desligado de* toda relación con *conceptos* que no sean uno individual de él; pero ¿y una especie desligada análogamente de todo otro concepto, en su, si no individualidad, sí singularidad, absoluta? —pero, ¿habrá tal? . . . ; en todo caso, las anteriores diferencias parecen más que suficientes para hacer que *las especies de las sustancias y de los modos individuales no sean objetos o seres individuales*, como '*sus*' sustancias y modos mismos. Dejo a ustedes "*generalizar*" esta conclusión a los géneros, los trascendentales y demás conceptos afines a los universales.

Pero, además de no ser objetos o seres individuales, las especies de las sustancias y de los modos individuales *tampoco* son, ni siquiera, sustancias ni modos —*no individuales*: porque no hay, de hecho, fenomenológicamente, tales sustancias o modos no individuales, pues cuanto fenomenológicamente se ha aducido o pudiera aducirse en pro de ellos, se reduce al ya aludido "pensarlas" o "concebirlas" como sustancias o como modos, o a los *fenómenos* de la sustantivación y la modificación, y aquí añadiré de la universificación, mal "*conceptuados*", o falsamente, o no objetivados adecuadamente, o en verdad, con estos conceptos o "*logoi*" de 'sustantivación', 'modificación', 'universificación', según diré también al exponer estas operaciones. Dejo asimismo a ustedes la generalización pareja de la que ya les dejé.

Mas si las especies y los géneros no fuesen objetos o seres individuales, ni sustanciales ni modales, sería por ser objetos o seres de *una nueva clase coordinada con la de los individuos*, de las sustancias y los modos. Pero si hay la unanimidad susodicha en pensar que son conceptos, no la hay, sino sendas cuestiones, acerca de estos tres puntos:

si las especies y los géneros son o no *todos* los conceptos,

si los conceptos, todos, son "*fenómenos psíquicos*", "*actos*" elementales "*de pensar*", exclusivamente; o actos de pensar en peculiar relación con peculiares "*objetos ideales*" o "*seres ideales*"; o éstos exclusivamente; sin darse siempre bien cuenta de que la solución puede deshacer la distinción de conceptos e individuos;

si, sean de estas tres cosas las que sean, "*objetivan*" todos ellos o algunos de ellos "*objetos*" *diferentes* de ellos mismos, los conceptos, *y de los objetos* o seres *individuales*.

La segunda de estas tres cuestiones requiere la consideración comparativa de todos los fenómenos psíquicos, y su lugar más propio es lugar ulterior del curso. La primera y tercera cuestión son, en cambio, exclusivas de los conceptos y, además, indiferentes a la segunda, o ésta lo es a ellas: dos razones para detenernos en ambas aquí. La primera quedó resuelta fenomenológicamente en sentido negativo a lo largo de las lecciones anteriores, pero la resolución de la tercera confirma la solución de la primera, por lo que empezaremos por la tercera y haremos expresamente la confirmación.

Las expresiones "esta hoja", "este blanco", de esta hoja, notifican sendos conceptos, 'esta hoja', 'este blanco', que objetivan respectivamente la sustancia individual que es *esta hoja* misma y el modo individual que es *este blanco* mismo de esta hoja. Por objetivar tales objetos individuales o individuos, propuse llamar a conceptos como 'esta hoja' y 'este blanco' "conceptos *individuales*", en este sentido —o designación—, de "*individuales*" *por objetivar individuos* o *por el objeto.*

Las expresiones "la hoja", "el blanco", notifican sendos conceptos, 'la hoja', 'el blanco', que ya *no* objetivan respectivamente la sustancia individual que es *esta hoja* misma, el modo individual que es *este blanco* mismo. *Esta hoja* misma y *este blanco* mismo son objetivados exclusivamente por los conceptos notificados por las expresiones "esta hoja" y "este blanco". Pero si los conceptos notificados por las expresiones "la hoja" y "el blanco" *no* objetivan *individuos*, ¿qué objetos objetivan?; ¿o serían unos conceptos que no objetivarían nada, unos conceptos sin objetos? . . .

Puede pensarse que si del fenómeno de no designar las expresiones "la hoja" y "el blanco" *esta hoja* individual o *este blanco* individual, ni ningún otro individuo "*semejante*", se concluye que no designan, en absoluto, seres individuales, se comete un paralogismo: ¿no se razona sobre el supuesto de un "tercio excluso" —no excluso, existente? Entre *no este individuo* de un universal y *ningún individuo* del mismo universal ¿no es un tercio *no este individuo —solo, sino también este otro o/y aquel otro, o/y aquel otro*, en suma, *cada uno de todos los individuos* del universal? ¿Es realmente lo mismo no objetivar *ningún* individuo de un universal que objetivar nada menos que *cada uno de todos* los individuos del universal? . . . Se podría, por tanto, objetivar, ya *cada uno*, "distributivamente", *de todos* los individuos de un universal, no *todos*, "colectivamente", ya *uno solo*, "individualmente", de ellos. La individualidad o la individuación tendría dos grados: el relativamente "determinado" del "uno solo" y el relativamente "indeterminado" del distributivo "cada uno". Pero el grado de *menor determinación* no sería un faltarle a cada uno de los individuos la individualidad. Puede pensarse que los conceptos 'la

hoja' y 'el blanco' no objetiven *esta hoja* ni *este blanco* individuales relativamente determinados, ni *esta otra hoja* ni *este otro blanco*, ni ninguna hoja ni ningún blanco *igualmente determinados*, sino *cada una* de las hojas o *cada hoja* y *cada uno* de los blancos o *cada blanco individuales*, o *toda hoja* o *todo blanco individuales*; o quizá, incluso, *cualquier* hoja *individual* o *cualquier* blanco *individual*, o *una* hoja *individual cualquiera* o *un* blanco *individual cualquiera*, en este sentido *relativamente indeterminados*. Estos pensamientos, especiosos sin duda, son al pronto seductores. Pero hay que desecharlos porque la reflexión les opone otros evidentemente más concluyentes. No es realmente lo mismo no objetivar ningún individuo que cada uno de todos. Se objetiva realmente cada uno, todo, cualquiera, uno solo. Sin duda tiene la individualidad grados, y hasta más de dos: ya los encontramos en lección anterior y los recogeremos y trataremos íntegramente en ulterior. Pero es que no se trata de nada de todo ello, sino de que parece fenomenológicamente evidente que *cada una* de las hojas y *cada uno* de los blancos, o *cada hoja* y *cada blanco*, *toda hoja* y *todo blanco*, *cualquier hoja* y *cualquier blanco*, o *una* hoja *cualquiera* y *un* blanco *cualquiera*, son objetos objetivados por los conceptos notificados por las expresiones "cada hoja" y "cada blanco", o "cada una de las hojas" y "cada uno de los blancos" "toda hoja" y "todo blanco", "cualquier hoja" y "cualquier blanco", o "una hoja cualquiera" y "un blanco cualquiera", y no por los conceptos notificados por las expresiones "la hoja" y "el blanco"; o en otros términos: parece fenomenológicamente evidente que la expresión "la hoja" y las expresiones "cada hoja", "toda hoja", "cualquier hoja" no son sinónimas, o designan objetos diferentes, y lo mismo la expresión "el blanco" y las expresiones "cada blanco", "todo blanco", "cualquier blanco": en efecto, las expresiones "cada", "todo", "cualquier", "*designan*" modos diferentes entre sí y diferentes del modo "*designado*" por las expresiones "el" y "la".

El "*objeto*" "*designado*" por las expresiones "la hoja" y "el blanco", tiene que ser tan *privativo* de estas expresiones como el objeto designado por toda expresión que no sea sinónima de otra.

Tal "*objeto*" tiene que ser algo *común* a toda o cada o cualquier hoja individual o blanco individual. Únicamente si hay algo "*entre*" todos los individuos de una pluralidad, "en" todos ellos, parece posible que los objetive un concepto que no "comprende" ninguna de las "notas" 'todo', 'cada', 'cualquier'. Es el ser algo común *a toda, cada* o *cualquier* hoja o blanco individual lo que hace pensar lo pensado y desechado en los momentos anteriores. Pero ¿qué es *común* a toda, cada o cualquier hoja o blanco individual?

Puede responderse que el ser "un papel rectangular, delgado, blanco y liso, tal que se pueda escribir en él", o "una cualidad visible de

las sustancias sensibles cuya relación con otras cualidades visibles de las sustancias sensibles puede figurarse situándola en uno de los vértices de una doble pirámide". Estas complejas expresiones notifican sendos complejos de "*notas*", es decir, de posibles conceptos, lo que viene tradicionalmente llamándose la "comprensión" de un concepto, que en este caso es una "esencia", la de los individuos de una especie. Lo común a todo, cada o cualesquiera individuos de una especie o género, es la comprensión de éstos, de la especie o del género, que en este caso es la susodicha esencia. Pero como la comprensión es un complejo de posibles conceptos, a su vez, no parece que con reconocer que lo común a los individuos de los conceptos que son una especie y un género sean los posibles conceptos integrantes de la comprensión de los conceptos que son la especie y el género, se gane nada como respuesta a la pregunta de qué sea lo común a los individuos de una especie o género. Pues la cuestión sería ahora ésta: si lo común a los individuos de una especie o género son los posibles conceptos integrantes de la comprensión de los conceptos que son la especie y el género mismos, o es esta comprensión, y esta comprensión no es ninguno de los individuos mismos, no es ella misma a su vez un individuo, ¿qué es? Si se responde que *puros* conceptos, retrocedemos a la cuestión de unos *conceptos sin objetos*, o de si estos conceptos, especies y géneros, o comprensiones de éstos, que *no* objetivan *individuos*, objetivarán unos objetos que *ni* sean los *individuos*, por ser ellos mismos "*universales*" o "*ideales*", *ni* sean *los conceptos* mismos, por ser "*objetos*", o unos *objetos*, por no ser conceptos, *no individuales*. ¿Hay o no tales *objetos no individuales* de los conceptos notificados por expresiones como "la hoja", "el blanco"? Ésta es la cuestión.

Si los hubiese, explicarían cómo unos conceptos que no objetivan o no tienen objetos individuales, sin embargo no serían conceptos sino objetos. Pero la explicación ¿será satisfactoria? Equivale a admitir que lo común a todos los individuos, sustancias o modos, de una especie o género, es un objeto que, de un lado, y como objeto, sería lo común *entre* los individuos por serlo *en* ellos mismos, y, de otro lado, sería, por universal, el objeto peculiar del concepto, o en suma, un objeto distinto de los conceptos mismos específicos o genéricos y de cada uno de los individuos "*de*" estos conceptos. Ahora bien, ¿en qué relaciones estarían tales objetos con los individuales, por un lado, y, por otro lado, con los conceptos?: ¿cada uno de tales objetos, idéntico consigo mismo, único absolutamente, sin embargo en cada uno de "*sus*" individuos o "*participado*" por cada uno de éstos? ¿cada uno de tales objetos, en correspondencia o paralelismo de rigor absoluto con "*su*" concepto? . . . Ustedes reconocen el realismo de las ideas o de los universales y el realismo gnoseológico de los individuos, gravados con todas sus aporías.

Pero si no hay tales objetos, parece resultar forzoso admitir que lo común a todos los individuos de una especie o género, *entre, en* ellos, sean —estos conceptos mismos y nada más que ellos, tal que, si al decir "esta hoja", "este blanco", notificamos unos conceptos con los que objetivamos los individuos mismos *esta hoja* y *este blanco*, al decir "la hoja", "el blanco", notificaríamos unos conceptos con los que objetivaríamos los mismos individuos, pero *en otra forma*: con el concepto 'esta hoja' objetivaríamos *esta hoja* en su individuación absoluta, como con el concepto 'esta otra hoja' *esta otra hoja* en su individuación absoluta; con el concepto 'la hoja' objetivaríamos *esta hoja*, y *esta otra*, y cada o toda hoja igualmente individual, *en la peculiarísima comunidad de ellas que sería el concepto mismo de ellas 'la hoja'*. Pero ¿cómo esto, a su vez, sería posible?: ¿cuál sería esta relación de un *concepto*, y *un* concepto, con cada uno de los *individuos* de una *pluralidad*? ... Ustedes reconocen ahora el idealismo trascendental, no menos aporéticamente gravado, aunque no lo estuviese más que por esta sola, pero ponderosísima aporía: de la relación *directa* de los conceptos con los individuos o cuando no se admite el intermediario de unos objetos no individuales, esencias objetivas o como se los conciba: ser los *conceptos* lo común *en* los *objetos* parece despojar a éstos de la "*objetividad*" en el sentido de la independencia respecto de los conceptos, para dejarla reducida a la "objetividad" en el sentido de correlación a los conceptos.

Pues bien, relativamente a esta magna disputa tradicional de los universales, que no está ceñida por el periodo de la filosofía medieval al que se le da por título, sino que se extiende desde el descubrimiento de los "objetos ideales" por pitagorismo y socratismo, pasando por la disputa específicamente moderna del realismo y el idealismo *trascendentales*, hasta la renovación aún en nuestros días, y todos los días, de la disputa entre tomistas y suaristas acerca de la relación de correspondencia o paralelismo, o no tal, entre conceptos y objetos —movido inicialmente justo por el espectáculo de estas disputas no zanjadas, ni abandonadas, sino reiteradas encarnizadamente a lo largo de un par de sobrados milenios de historia filosófica,) por mi parte he llegado a pensar que se trata de una "*antinomía*", en la notificación precisa que hube de darle ya en la primera lección: una disyuntiva entre términos entre los cuales no se puede optar por razones propiamente tales o de la razón pura, sino únicamente por seudorazones de la razón práctica, pero por éstas es forzoso optar, pues hasta el no optar por ninguna es una opción. En el presente caso serían los términos antinómicos, los aporéticos términos de la concepción de los conceptos notificados por expresiones como "la hoja" y "el blanco" como conceptos objetivantes de unos objetos distintos de ellos, de los conceptos, y de los individuos, y la concepción de

tales conceptos como conceptos objetivantes de los objetos individuales, pero en una forma diferente de aquella en que los objetivan los conceptos que propuse llamar "individuales", los conceptos como los notificados por las expresiones "esta hoja" y "este blanco".

En todo caso, por ahora no podemos hacer más que cargar con la disyuntiva misma. Las consecuencias pueden al pronto parecer peores de lo que una inmediata consideración las hace parecer. Sea que los universales conciban u objetiven unos objetos distintos de ellos, los universales mismos, y de los seres individuales; sea que los universales conciban y objetiven directamente los seres individuales, sólo que en forma diferente de aquella en que conciben u objetivan estos últimos los conceptos individuales, se trata de explicar un mismo fenómeno, la diferencia entre los universales y los conceptos individuales, consistente en no concebir u objetivar los universales los seres individuales como conciben u objetivan éstos los conceptos individuales. Puede pensarse que si es así, y si la entraña antinómica del fenómeno le representa al conocimiento humano la posibilidad de explicarlo por igual —o la imposibilidad de explicarlo con lo uno y no con lo otro, o de explicarlo, pura y simplemente, en último término— con los "objetos universales" o los "objetos ideales" constitutivos de los individuales y objetivados por los conceptos universales, o con éstos como constitutivos directos de los objetos individuales, el principio *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* sería razón "pura" para, ya no "optar", sino "*concluir*" en pro de la segunda explicación y en contra de la primera, pues que ésta recurre a unos objetos, los universales o ideales, de los que se pasa la otra. Porque si con los solos conceptos universales, cuya existencia es fenomenológicamente cierta —sean, como conceptos, psíquicos, psíquico-ideales o ideales—, puede explicarse lo mismo que con ellos y *además unos objetos*, universales o ideales ellos mismos, *distintos* de los conceptos universales y de los seres individuales, cuya existencia es fenomenológicamente dudosa, esta existencia resultaría fenomenológicamente incierta, por superflua, y por ambas razones y con la suma probabilidad, falsa, si es que no tal fenomenológicamente también. Pero esta aplicación del principio resulta de antemano desechable en razón de lo antinómico mismo del fenómeno: ambas explicaciones tienen dificultades, en parte inversas —rasgo característico antinómico—, en conjunto equivalentes e insalvables; el ahorro de unos entes no hace ganar nada cuando no hace ganar la explicación misma. Pero por ahora, en plena fenomenología anterior a toda teoría, aunque los fenómenos empujen acá y allá hacia una u otra, es el fenómeno mismo lo único que importa reconocer y que decide de la secuencia y las consecuencias lógicas de y en el discurso.

Las antinomías mismas no pueden ser, metódica y sistemáticamente,

más que uno de los últimos temas del curso. Pues antes no puede hacerse cuanto es menester con ellas. La concepción kantiana las reduce a las cuatro de la cosmología racional. La verdad es que ni las kantianas son puramente cosmológicas; ni las antinomías se reducen a *las* cosmológicas, ni a *cosmológicas*; sino que *hay*, y hasta *son*, otras, que iré señalando en los puntos del curso en que surgirán, como en el que acabamos de pasar, y recogiendo para la sistematización final; de la que las dos incumbencias y aportaciones esenciales serán: reducirlas "*por orden*" a una fundamental, y sobre todo, o bajo todo, radicalmente, precisar y ahondar la concepción de ellas dando de ellas, límites de la razón pura, razón "pura" por la práctica.

Por el momento no es hacedero, en conclusión, sino proseguir como lo haremos en la lección próxima.

LECCIÓN XV

LOS DEMÁS UNIVERSALES Y AFINES Y SUS OBJETOS

La lección anterior trató estos dos temas:

Las razones por las que los universales no son ni individuos, ni sustancias ni modos no individuales, sino seres de una clase diferente de la de los individuos y coordinada con ésta, la de los *conceptos*;

la cuestión de si universales como las especies ínfimas conciben unos objetos diferentes de ellos, los universales, y de los individuos, unos objetos no individuales, sino ellos mismos universales o "*ideales*", o conciben los individuos mismos, como los conceptos individuales, pero en una forma diferente de la de éstos, cuestión sobre la que concluí, por mi parte, que sería una antinomía.

Ambos temas fueron referentes únicamente a los universales, y el segundo especialmente a las especies ínfimas. Dejé a ustedes el "*generalizar*" el no ser los universales ni individuos, ni sustancias ni modos no individuales, sino conceptos, a los trascendentales, a las clases y subclases de seres y a los conceptos mismos 'clase de seres' y 'subclase de seres'. Pero no puedo dejarles igualmente la "generalización" de las consideraciones hechas acerca de los objetos de las especies ínfimas a los universales superiores, a los trascendentales y a los "*cuasi-universales*": confiando en su agradecimiento por ello, me parece conveniente presentarles por mí mismo las nuevas consideraciones que siguen.

Conceptos como las *especies ínfimas* 'la hoja' y 'el blanco', serían conceptos "*de*" algo común a cada una de todas las hojas individuales y a cada uno de todos los blancos individuales, respectivamente: algo como lo llamado tradicionalmente la "*esencia*" —en este caso de *las hojas* o *los blancos* individuales. Tal esencia sería, ya un "*objeto ideal*" diferente del concepto mismo 'la hoja', o del concepto mismo 'el blanco', y de toda hoja individual, o de todo blanco individual, ya el concepto mismo 'la hoja', o el concepto mismo 'el blanco'. De ser tal objeto ideal, el "de" de la expresión "concepto "*de*" algo común", tendría el sentido llamado por los gramáticos "*objetivo*": el algo común, la esencia, sería *objeto* del concepto. De ser la esen-

cia el concepto mismo 'la hoja', o 'el blanco', el "de" de la expresión *no* tendría el sentido llamado por los gramáticos "*subjetivo*": el algo común, la esencia, sería *el concepto* mismo, no éste el sujeto de ella. El "de" tendría en este caso un sentido de *identidad*. Pero ni siquiera en este caso, ni siquiera si la esencia fuese el concepto mismo, habría que confundir la *especie* y *la esencia*, sino diferenciarlas, sólo que más puntualmente que la tradición. Lo que pasa es todo lo siguiente.

Es tradicional una triple expresión de las especies y esencias.

1ª) La "*definición*", como "un papel rectangular, delgado, blanco y liso, tal que se pueda escribir en él", o "una cualidad visible de las sustancias sensibles cuya relación con otras cualidades de las sustancias sensibles puede figurarse situándola en uno de los vértices polares de un doble tetraedro". La tradición no puntualiza debidamente si la definición es *de* la especie o de la esencia —de la especie, de los individuos, o *es* la esencia misma, si no la especie misma.

2ª) En el caso de una especie de sustancias como 'la hoja', una "*denominación*" sustantiva como "la hoja", que parece "*directa*", pero que no lo es, en el sentido de requerir la sustantivación del *concepto* 'la hoja'.

En el caso de una especie de modos como 'el blanco', una denominación sustantiva como "el blanco", que *no* parece directa, por consistir en la sustantivación del modo, que es una con la del concepto mismo, es decir, de *los blancos* individuales se pasa a la especie ínfima de ellos por una "*especificación*" sustantivante de los modos individuales en el concepto específico 'el blanco'.

3ª) En el caso de las especies de sustancias, una *segunda* denominación sustantiva, derivada de una adjetiva, derivada del nombre latino de la especie —nombre que es la anterior 2ª expresión, sólo que en latín—, por grotesca y merecedora de la burla cómica que resulte, como los ejemplos clásicos, de "*tabula*" "*tabular*" y "*tabularidad*", de "*equus*" "*equino*" y "*equinidad*", o, en nuestro caso, de "*folia*" "*folial*" y "*folialidad*".

En el caso de las especies de modos, una *segunda* denominación sustantiva, derivada de la adjetiva de la especie —que es la anterior 2ª expresión—, como de "blanco" "blancura".

En este caso no hay más que *dos* términos, porque se pasa directamente de la primera denominación sustantiva, de la especie, de modos, a la segunda denominación sustantiva. En el caso anterior había *tres* términos, porque se pasa de la primera denominación sustantiva, de la especie, de sustancias, a la segunda denominación sustantiva, por intermedio del adjetivo derivado del nombre latino de la especie.

Entre esta 3ª expresión y la 2ª hay la siguiente diferencia:

la 2ª, "hoja", "blanco", es la denominación —y notificación— del concepto "*de*" la *especie*, mediante la sustantivación de él y, en el caso de las especies de modos, de éstos;

la 3ª, "folialidad", "blancura", es la denominación —y notificación— del concepto "*de*" la *esencia*, mediante la "*modificación*" de la especie de sustancias sustantivada —'la mesa' en 'tabular', 'el caballo' en 'equino', 'la hoja' en 'folial'— y la sustantivación de estas especies modales, o de la primitiva de modos, en 'tabularidad', 'equinidad', 'folialidad', 'blancura'.

Especies —'hoja', 'blanco'— y esencias —'folialidad', 'blancura'— son, pues, diferentes conceptos. Las especies son conceptos "*sustanciales*", aunque sean de modos, como 'blanco', comparadas con las esencias, que, según la comparación, son conceptos "*modales*", aunque sean de sustancias y estén sustantivados como 'folialidad'. Pero común a especies, y esencias sería ser "*comunicantes*", o quizá mejor, "*comunizantes*" de los individuos en —ellas mismas, comunizantes de todas las hojas individuales habidas y por haber en el 'ser hojas', en la 'folialidad' y por ello ser individuos de 'la hoja'.

La tradición ha considerado como esencias a todos los conceptos, a todos los objetos ideales. Ello hace que cuando se piensa que los universales conciben sendos objetos ideales diferentes de ellos, se llegue a una extraña *duplicación de esencias de objetos*: la esencia que es el concepto universal y la que es el objeto universal concebido por él, en vez de ver que se trata, más sencillamente, de *dos conceptos*, el "*de*" la especie y el "*de*" la esencia, o el "*específico*" y el "*esencial*". Y ello origina la señalada falta de la debida puntualidad acerca de la definición.

Tradicionalmente se enseña, asimismo, que 'la blancura' es el modo "*abstracto*" y, *por* o *para* ello, sustantivado; 'el blanco', el mismo modo "*concreto*" con una sustancia, no individual determinada, sino indeterminada, "*en general*", como se dice cuando no se sabe bien qué es un fenómeno de la índole del que nos ocupa, y como si hubiera sustancias no individuales.

Estos resultados los remacha, confirmando la división de todos los conceptos en sustanciales y modales, la inspección de los dos *géneros sumos*, en vez de sendas especies ínfimas de ellos. 'La sustancia' es el *género* sumo de cada una de todas las sustancias individuales habidas y por haber, directamente sustantivado: 'la sustancialidad', 'el ser sustancia', o 'el ser en sí', según la definición tradicional es la *esencia* de cada una de todas las sustancias individuales, o individuos sustanciales, como modificación de 'sustancia' en 'sustancial' y sustantivación de éste en 'sustancialidad'. 'El modo' es el *género sumo* de cada uno de todos los modos individuales habidos y por haber, directamente sustantivado; 'la modalidad', 'el ser modo',

o 'el ser en otro', según la correlativa definición tradicional, es la *esencia* de cada uno de todos los modos individuales, o individuos modales, como modificación de 'modo' en 'modal' y sustantivación de éste en 'modalidad'. A lo cual, tres observaciones.

Patente es que acabo de servirme de la palabra "modalidad" en un sentido mucho más "*universal*", "*general*", que el tradicional de género de las especies 'posibilidad' e 'imposibilidad', 'realidad' e 'irrealidad', 'necesidad' y 'contingencia', que son una pobre media docena de *modos*, entre los innumerables modos de las cuatro especies consabidas habidos y por haber, aunque sean los más importantes de los modos habidos y por haber estos seis modos *relativos*... Lástima que el lenguaje corriente sea mucho más pobre en términos de lo que fenomenología filosófica lo habría menester; pero el equívoco entre "modalidad" en el sentido del 'ser modo', "en general", o del 'ser en otro', y en el sentido de la posibilidad, realidad, necesidad y sus contrarios, no hará estragos en este curso.

En el caso de la especie ínfima de modos 'el blanco', se pasaba directamente de ella a la esencia 'la blancura'. En el caso del género sumo 'el modo' se ha pasado a través de la modificación 'modal' hasta la esencia 'la modalidad'. En el caso del género sumo modal pasa lo mismo que en el caso de la especie ínfima y el del género sumo *sustanciales*, no lo que en el caso de la especie ínfima *modal* también.

Observen ciertos conceptos de que me he servido: 'la sustancialidad', 'el *ser* sustancia', 'el *ser* en sí', 'la modalidad', 'el *ser* modo', 'el *ser* en otro'. En estos conceptos, el de 'ser' no es el de 'el ser', en el sentido del 'ente', de los seres, sino en el del 'ser tal o cual'. Gramaticalmente, son las expresiones correspondientes, para el 'ser tal o cual' el verbo "ser"; para 'el sér', el verbo sustantivado, el sustantivo "sér", que escribo con acento, para evitar la ambigüedad, siguiendo algún precedente. Pues bien, 'el ser tal o cual', se halla en una relación peculiar con las esencias, así como el otro con las existencias.

Mas ¿qué pasa con los trascendentales? ¿qué pasa con: 'el sér'? Si, por muy trascendental que sea, se comporta como los universales, como, además de haber las especies o los géneros, 'la hoja' y 'la sustancia', hay la "*esencia específica*", 'folialidad', y la "*esencia genérica*", 'sustancialidad', así ha de haber, además del trascendental 'el sér', una "*esencia trascendental*" denomidada mediante parejas derivaciones que de 'folia' 'folialidad' y de 'sustancia' 'sustancialidad'; y en efecto, de "*ens*", "*ente*", se deriva parejamente "*entidad*", denominación de la *esencia* de *cada uno de todos los entes o seres* habidos y por haber, que no son únicamente los *individuos*, sino también los *conceptos*, incluidos estos conceptos mismos, 'el sér' o 'el ente' y

'la entidad'. Claro que ha sido indispensable entresacar de la multivocidad del término "ser" el sentido ya menos equívoco, aunque todavía no inequívoco del todo, de 'ente'; pero no es aún demasiado temprano para iniciar el despeje de la multivocidad del término, que no por ser tan antigua es más venerable, en contra de lo que aduce Aristóteles.

Mas lo que a "blanco" es "blancura", y a "modo" "modalidad", es *"existencia"* a *"existente"*: "existencia" es una sustantivación de "existente", adjetivo que designa un *modo*...

Hay, pues, la *especie* ínfima 'la hoja' y el *género* sumo 'la sustancia', ambos *sustanciales*, y las *esencias sustanciales, específica y genérica*, 'folialidad' y 'sustancialidad', obtenidas por sustantivaciones de modificaciones —'folial', 'sustancial'— de la especie o del género.

Hay la *especie* ínfima 'el blanco' y el *género* sumo 'el modo', ambos *modales*, y las *esencias modales, específica y genérica*, 'blancura' y 'modalidad', obtenidas por sustantivaciones de la especie —'blanco'— o de modificación —'modal'— del género.

Parejamente, hay el *trascendental* 'el sér' o 'el ente' y la *esencia trascendental* 'la entidad'.

'La hoja', 'el blanco', son las *especies* ínfimas de cada una de todas las *hojas* individuales y cada uno de todos *los blancos* individuales.

'La sustancia', 'el modo', son los *géneros* sumos de cada una de todas *las sustancias* y cada uno de todos *los modos*, o de cada uno de todos los individuos, sustanciales o modales.

'La folialidad', 'la sustancialidad' son, las *esencias* de cada una de todas *las hojas* individuales o cada uno de todos *los individuos sustanciales*.

'La blancura', 'la modalidad', son las *esencias* de cada uno de todos *los blancos* individuales o cada uno de todos *los individuos modales*.

'El ser' o 'el ente' es el *trascendental* de cada uno de todos *los seres o entes*, individuales o no. 'La entidad' es la *esencia trascendental* de cada uno de los mismos seres o entes. Pero resulta que 'el existente' es *el mismo trascendental*, lo que no es para extrañar, puesto que "ente" y "existente" pasan tradicionalmente por sinónimos; y por ende que 'la existencia' debe ser *la misma esencia trascendental* —o "existencia" sinónimo de "entidad"...

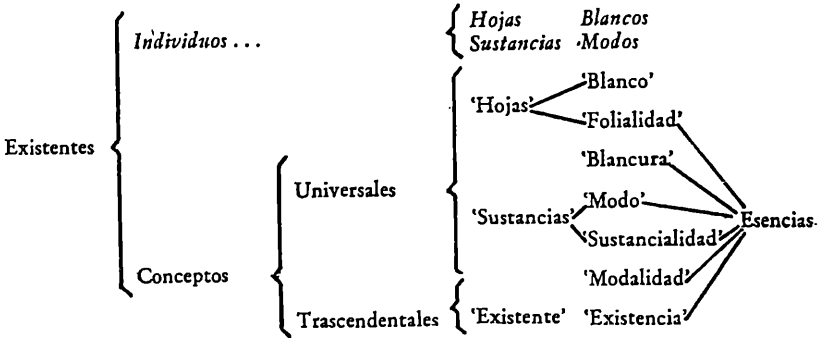
Y en efecto, si *'la entidad'* es la esencia de los entes, lo que hace que cada uno de éstos sea ente, esto es —*'la existencia'*.

Es propio del *género sumo sustancial*, 'la sustancia' y del *género sumo modal*, 'el modo', *"tener"* esencias, 'la sustancialidad', 'la modalidad', tan diferentes como ellos mismos. Los géneros sumos son así, en plural, dos.

Es propio del trascendental 'el sér' o 'el ente', o 'el existente', ser *uno*, y por ello tener *una* sola esencia, 'la entidad' o 'la existencia'.

Por lo mismo se puede y debe terminológicamente simplificar y evitar equívocos, diciendo "existente" y "existencia", en lugar de "sér" o "ente" y de "entidad", como haré de aquí en adelante, y reservar los términos "ser", "ente" y "entidad" para otros "menesteres".

Ahora bien, universales y trascendental tienen un carácter *sustancial*, las esencias un carácter *modal*, fenomenológicamente bien reconocibles, a pesar de la sustantivación de unos y otras, que no quita a las esencias el carácter modal que les viene de ser sustantivaciones de un modo o una modificación, y que no quita a los universales y el trascendental el carácter sustancial que tienen por ser sustantivaciones, aunque sean universales de modos. Es que la penetración del reino de los conceptos por la división del de los individuos en sustanciales y modales es profunda y tan compleja como hace ver algo mejor el cuadro.



Otra consecuencia de todo ello que no debe dejar de advertirse, es una ambigüedad terminológica más, difícil de evitar: "sustancial" y "modal" notifican unas veces 'concepto de sustancia' o 'de modos', otras veces 'concepto de carácter sustancial' o 'modal'.

Queda ver el comportamiento de las clases y subclases de —existentes, con excepción del de 'sustancia' y 'modo', ya visto. Después de todo lo ya expuesto, puedo proceder muy sumariamente.

A los universales les corresponden sendas esencias y definiciones en las relaciones que puntualicé:

'Hoja' — 'folialidad' — 'ser un papel, etc.'.
'Blanco' — 'blancura' — 'ser una cualidad visible, etc.'.
'Sustancia' — 'sustancialidad' — 'ser en sí'.
'Modo' — 'modalidad' — 'ser en otro'.

Análogamente, corresponden a los conceptos que son las clases y subclases de existentes sendas esencias y definiciones —en parte vis-

tas, en parte por ver (con irregularidades terminológicas, originadas por causas como las ya apuntadas).

'Individuo' —'individualidad'— la definición se empezó a ver con la caracterización de los individuos y de los conceptos individuales, que se acabará en la próxima lección.

'Concepto' —'conceptualidad'— la definición se empezó a ver con la caracterización de los conceptos y se acabará al desarrollar el tema de los existentes psíquicos.

'Concepto individual' —'conceptualidad individual', *no* 'individualidad'— la definición se empezó a ver y se acabará de ver con la caracterización de los individuos en la próxima lección.

'Universal' —'universalidad'— la definición ha sido el tema de las lecciones última y presente.

'Especie' / 'Género' / 'Grado de universal': parte de lo anterior.

'Trascendental' —'trascendentalidad'— la definición ha sido tema de las lecciones última y presente, pero lo será aún de otras.

'Singular' y 'plural' —'singularidad' y 'pluralidad'— las definiciones han empezado en lecciones anteriores y se acabarán en la próxima.

'Clase de existentes' y 'subclase de 'existentes' —'el clasificar 'existentes', 'el subclasificarlos'— qué sea clasificar se dirá al tratar de la universificación.

'*Cuasi* universal' — '*cuasi* universalidad': como lo anterior.

'Esencia' — 'esencialidad' — el 'ser esencia'.

'Existencia' — 'existencialidad' — el 'ser existencia'

Serán definidas en el segundo semestre.

El objeto de los conceptos que son las especies ínfimas, no podía ser más que, o un objeto no individual, él mismo universal o ideal, o los objetos individuales de las especies, en forma diferente de aquella en que son objetos de los conceptos individuales. Ambas concepciones presentaban aporías que constituían para mí una antinomía. Los demás universales, los trascendentales y los demás conceptos afines a los universales, los cuasiuniversales, reiteran las mismas aporías, y por ende cooperan para mí a constituir la misma antinomía. Mas ésta tiene un singular alcance en el trascendental 'la existencia'.

Que 'la blancura', esencia de especie ínfima de modos, *los blancos* individuales, o 'la modalidad', esencia del género sumo de *los modos* individuales, conciban un objeto ideal, una esencia diferente de ellos mismos y de *los blancos* o, "*en general*", de *los modos* individuales, u objetiven exclusivamente estos individuos en forma "*sui generis*", no parece amenazar *la existencia* misma de cada uno de los modos individuales tan directamente como el que 'la existencia', '*esencia*' *trascendental* de modos trascendentales, *las existencias*, ya las individuales de los individuos, de las sustancias y de —no sólo

los "*demás*" modos individuales, sino también de las *existencias* mismas individuales..., ya las —"*ideales*" de los conceptos, inclusivamente, pues, *de ella, de sí misma*...,)conciba un objeto ideal, una esencia diferente de ella misma y de cada una de *las existencias*, u objetive exclusivamente éstas en la forma *sui generis*: si es el puro *concepto* 'la existencia' lo "*comunizante*" de todos los existentes habidos y por haber en '*ser existentes*', "*singulares*" de ella, de 'la existencia', parece remacharse decisivamente el despojar a los objetos de la "*objetividad*" en el sentido de la "*independencia respecto de los conceptos*" —¿y no es ésta la definición misma de la existencia —"*real*", o, al menos, la de los existentes "*reales*"?—, dejándosela reducida a la "objetividad" en el sentido de correlación de los conceptos; pero si es un objeto *ideal* diferente del concepto 'la existencia' y de cada una de *las existencias* lo comunizante de éstas en él, no parece ganarse gran cosa en punto a la misma independencia y no pura correlación.

Pero lo más grave, aún, parece ser la necesaria conclusión de la inclusión de la existencia en la antinomía: el no poder más que optar por seudo-razones prácticas, pero por éstas tener que optar, en punto a ella, parece trasferir concluyentemente el concebir la existencia de los existentes, desde el alto plano de la razón pura, al profundo fondo irracional de la —mal llamada "razón" práctica.

Con ello empiezo a insinuarles, no un "*idealismo irracionalista*", como puede parecer a primera vista, sino un "*irracionalismo antinomista entre realismo e idealismo*"

LECCIÓN XVI

LOS CONCEPTOS INDIVIDUALES

Visto que los universales, trascendentales y cuasiuniversales no son existentes individuales, sino conceptos, que conciben u objetivan los mismos existentes individuales que los conceptos individuales, pero en forma diferente de la de éstos —sea o no por intermediario de unos objetos ideales diferentes de ellos y de los individuos—, con lo que se confirman como unos conceptos diferentes de los individuales, procede seguir examinando las relaciones de las subclases de conceptos entre sí, de las que es una la diferencia entre ellos, hasta agotarlas, y en especial acabar de puntualizar las diferentes formas de concebir a los individuos.

Conceptos individuales son notificados por expresiones constituidas total o parcialmente por:

adjetivos y pronombres demostrativos: "esta hoja y ésta", "este blanco y éste"; "esta sustancia y ésta", "este modo y éste"; "este individuo y éste", "este existente y éste";

adjetivos y pronombres posesivos: "mi hoja y la suya", de usted; "su blanco", el de esta hoja, "y el suyo", el de la hoja de usted; y las "*posibles*" "mi sustancia", "su modo", "mi individuo", "su existente";

adjetivos, pronombres, artículos indefinidos, el primer cardinal, el primer ordinal: "una hoja", en el sentido de "una hoja cualquiera", y esta expresión; "una hoja", en el sentido de "una sola hoja", y esta expresión; "alguna hoja", "cualquier hoja", "otra hoja", "cada hoja", "toda hoja"; las expresiones pronominales correspondientes, "una", "una cualquiera", "una sola", "alguna", "cualquiera", "otra", "cada", "toda"; todas estas expresiones con "blanco", expreso o sobreentendido, o "sustancia", "modo", "individuo", "existente", en lugar de "hoja";

el artículo definido: "la hoja que digo", "el blanco del ejemplo", y estas mismas con "sustancia" o "modo", "individuo", "existente" en lugar de "hoja" o "blanco";

adverbios de lugar y tiempo: "esta hoja está aquí", "esta hoja amarillea ahora", y las mismas con "blanco", etc., en lugar de "hoja";

pronombres personales: "yo";

nombres propios: "José Gaos". Pero no todos los nombres propios: "México" no designa un individuo, sino una pluralidad heterogénea singular o un conjunto singular.

También notifican conceptos individuales las correspondientes expresiones plurales, pero dejo éstas, con todo lo concerniente a ellas, para el examen de la singularidad y la pluralidad que seguirá al iniciado de la individuación y la individualidad.

En el acto, o se divisa, o puede atisbarse, que el examen de tales expresiones, de los conceptos notificados por ellas, y de los objetos objetivados o concebidos por tales conceptos, es a la vez un examen de:

los procedimientos "*expresivos*" de "*individuación*" o de *descenso de los conceptos no individuales a los individuos*, por intermedio de los conceptos individuales, que quizá eche alguna luz sobre el famoso "principio de individuación";

los grados de la 'individualidad' y este mismo concepto.

Expresiones como "esta hoja", "este blanco", "esta sustancia", "este modo" , "este individuo", "este existente", notifican conceptos compuestos de los conceptos (de) una *especie ínfima*, sustancial o modal, 'hoja' o 'blanco', o uno de los dos *géneros sumos*, 'sustancia' o 'modo', o la *clase de existentes* 'individuo', o el *trascendental* 'existente', y el concepto notificado por las formas del adjetivo demostrativo "este" Éste es el concepto (de) una relación de 'mayor cercanía a la primera persona', concebida como modo, relativo, de la sustancia individual, o del modo individual, objetivados, respectivamente, por *la especie ínfima* 'hoja' o 'blanco', *o el género sumo* 'sustancia' o 'modo', *o la clase de existentes* 'individuo', *o el trascendental* 'existente', *justo en tanto compuesto cada uno de estos conceptos con la relación acabada de indicar*. Las expresiones "hoja", "blanco", "sustancia", "modo", "individuo", "existente" no designarían, (los conceptos notificados por ellas no concebirían u objetivarían,) esta individual *hoja*, ni este individual *blanco*, concebidos como 'hoja' o 'blanco', o como 'sustancia' o 'modo', o como 'individuo'-s o 'existente'-s, si no fuese por obra del concepto notificado por las formas del adjetivo demostrativo. Si éstas no "*determinasen*" las expresiones "hoja", "blanco", "sustancia", "modo", "individuo", "existente", éstas notificarían pura y simplemente las especies ínfimas, o los géneros sumos, o la clase de existentes, o el trascendental, y éstos concebirían u objetivarían, no esta individual *hoja*, ni este

individual *blanco*, concebidos comoquiera, sino *las hojas* y *los blancos* individuales en la forma *sui generis* que ya fue tema de las dos lecciones anteriores. Pero la relación (de) 'mayor cercanía a la primera persona' opera, *a una*, la "*individuación*" de la especie ínfima, 'hoja' o 'blanco', o del género sumo, 'sustancia' o 'modo', o de la clase de existentes 'individuo', o del trascendental 'existente', en *esta hoja* o *este blanco* individuales, concebidos como 'hoja' o 'sustancia', 'blanco' o 'modo', 'individuo'-s o 'existente'-s, y la "*modalización*" de estos individuos por ella misma. Esta operación, una y dual, o propiamente "doble", es la de constitución de los conceptos individuales mismos 'esta hoja', 'este blanco', o 'esta sustancia', 'este modo', o 'este individuo', 'este existente', con su objetivación de los individuos mismos *esta hoja*, *este blanco*, o *esta sustancia*, *este modo*, etc. Y naturalmente, con su objetivación de los individuos mismos en un muy *determinado* grado de individualidad, que pudiera ser un grado de individualidad relativamente *indeterminada* —porque una cosa es la determinación *de la individualidad*, que es gradual, y otra la determinación *de los grados* mismos, que a su vez ya no es gradual—, pero que es de *individualidad perfectamente determinada*, aunque *no absoluta, ni inefable*: *esta mesa*, *esta sustancia*, *este individuo*, *este existente* —y lo mismo *este blanco*, *este modo*, etc.— es esta mesa, sustancia, individuo o existente en su *unicidad individual*, pero sin embargo concebido como *individuo de* una especie, o de un género, o de una clase de existentes, o de un trascendental.

Dejo a ustedes examinar análogamente los conceptos individuales notificados por expresiones constituidas por los otros adjetivos demostrativos, los pronombres demostrativos, los adjetivos y pronombres posesivos. Pero no les voy a dejar el examen de los conceptos notificados por los otros grupos de expresiones enumerados. Únicamente indicaré antes qué llamé "*posibles*" las expresiones "mi sustancia", "su modo", "mi individuo", "su existente". Porque si *pueden* formarse con tanto sentido como "mi hoja" o "mi blanco", o como "esta sustancia" o "este modo", o "este individuo" o "este existente", *no existen efectivamente* en el lenguaje corriente. ¿Por qué, a su vez? Cuando se trata de la relación de *cercanía* a la primera persona, ésta concibe corrientemente el individuo como individuo de, ya una especie, ya el género sumo, ya su clase misma, ya el trascendental; cuando se trata de la relación de *posesión* por la persona, ésta no concibe corrientemente el individuo más que como individuo de la especie ínfima: ¿fuera social inconveniencia arrogarse la posesión, no de una humilde hoja o de un modesto blanco, sino de toda una señora sustancia o de todo un señor modo, no se diga un individuo o un existente?: "mi hoja" es la manera más llana de expresar tál, pero decir de una hoja como ésta "mi sustancia", "mi

individuo", "mi existente", parece una manera de expresarse propia sólo de —un filósofo— o de Dios, que quizá venga a ser en el fondo uno y lo mismo... Esta observación es "*generalizable*" a otras, en las que no es cosa de que me detenga más. Pero aun sin generalizar, enseña, o confirma, hasta qué punto dependen las expresiones, no solamente de lo "*lógico*", sino decisivamente de lo "*irracional*", no de lo "notificado y objetivante", sino de lo —"significado"

Es cosa casi divulgada la relación semántica de los adverbios de lugar y tiempo con los adjetivos y pronombres demostrativos. En el español popular se dice corrientemente, por ejemplo, "éste, aquí, es mi amigo". "Aquí" notifica un lugar de mayor cercanía a la primera persona; pero el lugar es ya un modo relativo, por lo que viene a ser la misma relación notificada por las formas del adjetivo o pronombre demostrativo "este" o "éste". Tan sólo "*regularmente*", o "*correctamente*", no la notifica como modo, relativo, de una sustancia, sino como modo, relativo, de otro modo, pero no cualitativo, sino activo: en "esta hoja está aquí", "aquí" determina, como adverbio que es, la forma verbal "está", designando la mayor cercanía a la primera persona del estar de la hoja; "éste, aquí, es mi amigo", sería expresión elíptica por "éste, que está aquí, es mi amigo". Y como al "esto" corresponde el "aquí", a éste corresponde el "ahora", notificante de un tiempo de mayor cercanía a la primera persona; pero el tiempo es ya un modo relativo, por lo que viene a ser la singular relación de mayor cercanía *en el tiempo* a la primera persona que es la "*presencia*" de un objeto *en* el "*presente*" de un sujeto "*presencial*" de primera persona *a éste* —según expondré en donde procederá: dentro de la larga exposición de la existencia que nos aguarda como segunda gran parte del curso. Esta relación notificada por el "ahora" está con la relación notificada por el "aquí" en la relación, a su vez, de correspondencia que es parte de la relación toda, bien compleja, de espacio y tiempo. En todo caso, "ahora" es expresión individuante parejamente a "aquí"; basta comparar con los ejemplos anteriores el otro: "esta hoja amarillea ahora", que designa o notifica la relación de mayor cercanía en el tiempo a la primera persona que es la presencia del amarillear de la hoja en el presente de la primera persona, concebida como modo, relativo, de otro modo, activo, el designado o notificado por la forma verbal "amarillea". Si, pues, entre los adjetivos y pronombres demostrativos, por un lado, y, por otro, los adverbios de lugar y de tiempo, hay la coincidencia de ser todos notificantes de relaciones, pero la diferencia de ser éstas concebidas como modos de sustancias o modos cualitativos en un caso, de actividades en el otro, esta diferencia no basta para impedir que de los adverbios de lugar y tiempo pueda, deba decirse, *mutatis mutandis*, lo que ya se ha dicho y aún se dirá

de los adjetivos y pronombres demostrativos en relación con la individuación.

Los conceptos notificados por las expresiones constituidas por los adjetivos, pronombres, artículos indefinidos, primer cardinal y primer ordinal, tienen un interés especial, por ser las relaciones individuantes diferentes de las operantes de la individuación en los casos de las expresiones de los grupos anteriores, y por la consecuente manera de operar la individuación, particularmente por los grados de individualidad con que conciben u objetivan a los individuos los conceptos notificados por ellas, cualesquiera que sean los otros conceptos compuestos con las mentadas relaciones. Éstas son ahora las notificadas por las expresiones "uno", en el sentido de "uno cualquiera", y ésta, o simplemente "cualquiera"; "uno", en el sentido de "uno solo", y ésta; "alguno", "otro", "cada", "todo". Estas relaciones se diferencian entre sí por matices ("notas") tan sutiles, que si el pensamiento intuitivo, de aprehensión justo de relaciones, las aprehende perfectamente como diferentes, al pensamiento discursivo, de análisis de conceptos, le resulta sumamente difícil definirlas —encima de ser quizá superfluo. Sin embargo, he aquí una "*tentativa*" de sendas definiciones rigurosas de ellas, diferenciales de cada una respecto de las demás, aunque sólo sea para señalar hasta dónde pudiera llegar la fenomenología. El criterio o principio definidor y ordenador de las definiciones, es una función lógica del objeto individuado por tales relaciones en un juicio.

Llamemos a las hojas de la pluralidad total o una parcial de ellas $h_1, h_2, \ldots, h_n$

Esto es 'una' hoja: esto es *o* (exclusivo) h_1, *o* $h_2, \ldots$

'Una' hoja es una sustancia: h_1 es una sustancia, h_2 es una sustancia, ...

'Toda' hoja es una sustancia: h_1 es una sustancia, *y* h_2 es una sustancia, ..., *y* h_n es una sustancia.

'Cada' hoja es una sustancia: h_1 es una sustancia, *y* h_2 es una sustancia, ..., *y* h_n es una sustancia.

'Cualquier', hoja es una sustancia: h_1 es una sustancia, *o* (inclusivo) h_2 es una sustancia, ...

Las relaciones anteriores son o pueden ser de h_1 a h_n: son "*universales*" o "esenciales". 'Toda', 'cada' y 'cualquier' no pueden funcionar en predicados como 'una': el predicado no puede tener mayor "extensión" que el sujeto.

'Una' hoja es un singular: h_1 es un singular, *y* h_2 es un singular, ...

Esto es 'una (sola)' hoja: esto es *o* (exclusivo) h_1, *o* $h_2, \ldots$

'Alguna' hoja es más de una y menos de la mayoría: 'alguna' hoja es h_x entre $h_1 + h_2$ y $\frac{h_n}{2} - 1$.

Estas relaciones son especialmente *cuantitativas*. La primera es o puede ser de h_1 a h_n. La tercera no, como las siguientes.

'Alguna' hoja amarillea: h_1, *o* (exclusivo) h_2 amarillea, . . .

'Otra' hoja amarillea: no h_x.

Estas otras relaciones *no* pueden ser de h_1 a h_n: son "*particulares*", "*accidentales*".

'Una' es en su primera aparición notificación del artículo indefinido, en la segunda, del adjetivo cardinal.

Las dos apariciones de 'alguna' corresponden a la ambigüedad de sentidos de "alguna", cuantitativo y cualitativo o *cuasi* . . .

Éstas no son relación ninguna con o a la primera persona, ni con o a ninguna otra, sino puras relaciones de los individuos de un concepto con éste y entre sí; y por ello *ya no es* el grado de individualidad del existente objetivado o concebido el de la *individualidad perfectamente determinada*, aunque *no absoluta ni inefable*, sino que son grados de *individualidad relativamente indeterminada*, aunque de *individuos* concebidos todavía como *de* un universal, cuasiuniversal o trascendental. Esto podría tentar a pensar que no se tratase de conceptos individuales, sino de conceptos no individuales peculiarmente modalizados —en otra lección se tocará el tema de la modalización *de los conceptos*— hacia la individualidad, por decirlo así. Pero la tentación la vencen ante todo, y ya concluyentemente, los fenómenos: con 'una' hoja, 'toda' hoja, 'cada' hoja, etc., se concibe u objetiva h_1, h_2, etc., que son individuos; no ningún concepto no individual modalizado hacia la individualidad, que no existe: la modalización hacia la individualidad sería individuación, paso de trascendental o clase de existentes o género o especie a individuos, mientras que los objetos de los conceptos del caso son individuos modalizados por modos de individualidad indeterminada relativamente; sin duda, un fenómeno peculiar, intermedio entre la individualidad de los individuos y la universalidad de los conceptos no individuales, pero en el que no parece tratarse de una antinomía entre las dos concepciones.

En las expresiones a que he pasado revista hasta aquí, *bastaba* la determinación de la expresión notificante de un universal, cuasiuniversal o trascendental por la expresión adjetiva o adverbial o el artículo indefinido, o bastaba la expresión pronominal, para la notificación del concepto individual. En las expresiones contituidas, parcialmente sólo, por el artículo definido, *no basta* que éste determine la expresión notificante de un universal, cuasiuniversal o trascendental, para la notificación de un concepto individual. Si digo "esta hoja", *basta* para la individuación, *como* expresión, aunque ésta a su vez, no baste sino *en la situación*, en la que, únicamente, tiene el "esta" su notificación y designación propias y plenas, como expondré. Pero

si digo "la hoja", *no basta* para la individuación, *ni* siquiera *en la situación;* aún en ésta, es indispensable *más expresión* una expresión "*contextual*" que despeje la ambigüedad del "la": esta expresión puede notificar, ya la especie 'la hoja', que justo *por sí sola* notifica efectivamente, como hemos visto tantas veces, ya el individuo *esta hoja,* pero únicamente si se dice "la hoja" añadiendo "que digo", u otra expresión equivalente, o habiendo designado anteriormente esta hoja con una expresión de designación individuante inequívoca, como, por ejemplo, "esta hoja me servirá de ejemplo de sustancia modalizada por una cualidad: la hoja es blanca". Completada debidamente la expresión, el artículo definido notifica el concepto (de) una relación de suyo individuante: "la hoja amarillea", h_{∞} ya designada o que va a designarse: "*la hoja que puse por ejemplo*", "*la hoja esta*". La determinación es mayor que en las relaciones últimamente examinadas; es igual a la de *esta hoja*: la razón es que se trata de una relación a objeto individuado en el grado propio de las expresiones del primer grupo, no del último. —Obvio será a ustedes el no merecer la pena el detenernos en el ejemplo "el blanco del ejemplo".

Con el artículo definido acabamos de volver al primer grupo de expresiones, el de las constituidas total o parcialmente por las formas del adjetivo o pronombre demostrativo. Los conceptos individuales notificados por ellas serían *conceptos compuestos de universales, cuasiuniversales o trascendentales y conceptos* (*de*) *las peculiares relaciones de cercanía o lejanía a la primera persona* —fundamentalmente, porque sólo por tal relación *de* las personas segunda y tercera, también *a* éstas. Estas relaciones son, pues, el "*primer*" agente de la individuación de los conceptos no individuales en el grado de la individualidad perfectamente determinda, aunque no absoluta ni inefable, a diferencia de las relaciones notificadas por las expresiones "un" y compañía, que son agentes de individuación de los conceptos no individuales en el grado de la individualidad relativamente indeterminada, aunque de individuos concebidos como de un concepto no individual. Ahora bien, tales relaciones son de cercanía o lejanía a la primera persona, son relaciones *a la primera persona*: requieren, suponen, una "primera persona"; mas ésta es la "primera persona *gramatical*", "*la persona que habla*", *el sujeto de las expresiones verbales constituyentes de una situación* integrada por cuanto puso de manifiesto la fenomenología de la expresión verbal resumida en las primeras lecciones. Pero la expresión más "*propia*" de la primera persona, y en el doble sentido, "objetivo" y "subjetivo", del "de", no es ésta, de "primera persona", sino "*yo*". Esta expresión notifica un concepto, 'yo', que es el de '*la* persona que habla', '*el* sujeto de *las* expresiones verbales constituyentes de *la* situación'. Éste

sería el agente *"radical"* de la individuación de los conceptos no individuales en el grado de la individualidad perfectamente determinada, aunque no absoluta ni inefable.

En una de las primeras lecciones vimos ya cómo es posible proferir o escribir expresiones notificantes de conceptos no individuales por el objeto, pero únicamente por sujetos individuales en situaciones individuales. Éste es el lugar de hacer una serie de puntualizaciones, posibles ya por todo lo expuesto en las lecciones intermedias entre aquélla y ésta, y necesarias para la exacta formulación de lo que debe seguir.

Las *expresiones* mismas son *individuales*: son, o sustancias, o totales o parciales, o modos, acústicos u ópticos. Las disyuntivas responden a la relatividad del concebir como sustancias o como modos, exhibida por la sustantivación y otros fenómenos que han empezado a ocuparnos y acabarán de hacerlo. Lo que hace pensar que haya "expresiones *generales*", como se las llama, es el haber expresiones que, a pesar de ser individuales, como todas, notifican conceptos no individuales, o la confusión de la no individualidad *del concepto* con una no individualidad *de la expresión* que lo notifica.

Si los universales, cuasiuniversales y trascendentales no concibiesen objetos ideales diferentes de ellos y de los individuos, sino que objetivasen directamente los mismos individuos que los conceptos individuales *"por el objeto"*, también ellos, los universales y sus afines, vendrían a ser individuales por el objeto, aunque no objetivarían a los individuos en la misma forma que los conceptos individuales. Pero justo por esta diferencia pueden seguir considerándose los unos como conceptos individuales y los otros como conceptos no individuales: ya no *por el objeto*, sin más, sino *por la forma de concebirlo*.

Los conceptos, *en cuanto* actos de pensar, en cuanto fenómenos *psíquicos*, serían *individuales*, siendo modos psíquicos. Únicamente *en cuanto* no fenómenos psíquicos, *no* serían *individuales*. Es la cuestión que se dejó para el lugar de comparar todos los fenómenos psíquicos. Hasta él se hallará pendiente de revisión cuanto se dijo en pro de la distinción de individuos y conceptos, o nada menos que de las dos grandes clases de existentes.

Tampoco serían individuales los posibles objetos ideales de los conceptos *no* individuales *por el objeto*. Si unos conceptos concibiesen tales objetos, podrían seguir considerándose los conceptos individuales *por el objeto* como tales, sin necesidad de considerarlos individuales *por la forma de concebir* los objetos individuales.

Las situaciones son individuales *por el sujeto*. Una situación no es un individuo, sino una *pluralidad heterogénea* de la que es *miem-*

bro el sujeto individual, de tal forma que *su individualidad singulariza el conjunto.*

Pues bien, si un sujeto profiriese o escribiese exclusivamente expresiones notificantes de conceptos no individuales, éstos *no* padecerían *individuación*; se reducirían a ser notificados por expresiones individuales del sujeto individual en la situación singularizada por él.

Si el sujeto profiriese o escribiese expresiones notificantes de conceptos no individuales, y "*construidas*" con ellas expresiones constituidas por "un" y compañía, o profiriese o escribiese estas expresiones, lo uno o lo otro exclusivamente, los conceptos notificados resultarían o estarían *individuados,* en el grado de la individualidad relativamente indeterminada, por la construcción y *por los conceptos notificados por las expresiones "un" y compañía,* o por éstos solos.

Si el sujeto profiriese o escribiese expresiones notificantes de conceptos no individuales, y construidas con ellas expresiones constituidas por "un" y compañía, y expresiones constituidas por demostrativos, adverbios de lugar o tiempo y el pronombre "yo"; o expresiones de cualquiera de los dos primeros grupos y de este último; o exclusivamente de este último —los conceptos notificados resultarían o estarían individuados, en el grado de la individualidad perfectamente determinada, por la construcción y por los conceptos notificados por los demostrativos, adverbios y "yo", o por éstos solos.

Ahora bien, los conceptos notificados por los demostrativos, adverbios de lugar y tiempo, y "yo", ¿son, a su vez, individuados por otros conceptos, o de suyo individuados? . . .

LECCIÓN XVII

LA INDIVIDUALIDAD: INEFABILIDAD Y CONTINGENCIA

La individuación de los conceptos no individuales en conceptos individuales, o el concebir a los individuos mismos, es obra de la composición de los conceptos no individuales con los conceptos notificados por expresiones como los adjetivos demostrativos, o los adverbios de lugar y tiempo, y, radicalmente, del pronombre de primera persona, "yo". Por lo que la lección anterior finalizó preguntando si estos conceptos, notificados por los adjetivos demostrativos, los adverbios de lugar y tiempo, y "yo", son, a su vez, individuados por otros conceptos, o de suyo individuados.

Ambos términos de la disyuntiva, exhaustiva, por ser sus términos opuestos contradictoriamente, empiezan por presentar dificultades.

Si tales conceptos individuantes de otros fuesen individuados por unos terceros, éstos harían repetir la pregunta, y *podría* entrarse en *regreso infinito*. Pero *de hecho*, no hay tales terceros conceptos; no hay más conceptos, ni individuados ni individuantes —a no serlo los notificados por los *nombres propios*, único renglón de la lista hecha al principio de la lección anterior que nos queda todavía por revisar.

Si ni parece posible, ni, sobre todo, pasa de hecho, que tales conceptos sean individuados por otros, no queda más posibilidad, que ha de ser un hecho, sino la de que de suyo sean individuados. Pero ¿cómo un *concepto* podrá *de suyo* ser *individuado*? ¿No son la "conceptualidad" y la "individualidad" las "esencias" irreductiblemente diferentes de las dos grandes clases de los existentes todos?

Antes de responder a estas preguntas, pasemos la aún debida revista a los nombres propios.

"Una hoja" es expresión que han dicho y pueden decir sujetos innúmeros de —la *misma* hoja relativamente *indeterminada*. "Esta hoja" es expresión que han dicho y pueden decir sujetos innúmeros de— si no esta *misma hoja*, sí de sendas hojas en la *misma relación* —sea la "*mismidad*" individual o, en último término, específica—

a cada uno que ésta a mí. "Yo", incluso, es expresión que han dicho y pueden decir sujetos innúmeros de —si no *de mí*, sí cada uno *de sí*, en cuanto en la *misma situación* —con "mismidad" individual o específica— *que yo*. Pero "José Gaos" es expresión que no ha dicho ni puede decir *de sí ningún sujeto más que yo*, ni *de mí ningún sujeto distinto de mí*. —¿Y si anduviera por el mundo algún pariente del mismo nombre? —No hace falta. Ya anduvo: mi padre era también José Gaos, pero José Gaos *Berea*, y yo soy José Gaos *González-Pola*. Lo decisivo no es la *accidental* unicidad *efectiva* de *un* nombre propio, sino la *posible* unicidad *esencial* de *todo* nombre propio, y, sobre todo, la notificación y la designación del nombre propio. ¿Notifica un concepto que concibe u objetiva a un individuo —o también a un singular—, y en qué grado de individualidad, o no notifica concepto alguno?, quizá por el grado de individualidad con que "*denominaría*" al individuo —no, lo "*designaría*", siendo la "designación" la "notificación", inexistente en el caso, más la "objetivación", por el concepto, inexistente en el caso— a menos que haya de darse un nuevo sentido al término "designación" y concebir de otra forma la objetivación misma...

Entre las expresiones de los grupos ejemplificables por "esta hoja" y "una hoja" y la expresión "yo", y las expresiones como "José Gaos" o los nombres propios, hay la siguiente diferencia. Expresiones como "esta hoja" y "una hoja" notifican conceptos objetivantes de individuos concebidos como individuos *de* un concepto no individual: tal, 'hoja'. La expresión "yo" notifica el concepto 'persona que habla', 'sujeto de las expresiones constituyentes de la situación', 'sujeto de la situación', que es todavía un concepto no individual, *en cuanto* que con él se han concebido u objetivado y pueden hacerlo sujetos innúmeros. La expresión "José Gaos", en cambio, no parece notificar nada semejante. Si me "denomina" en mi individualidad, por absoluta y hasta inefablemente que en conjunto o en último término fuera, sobre lo que volveré, mi individualidad es la de un 'hombre', de —ascendiendo— un 'viviente', una 'sustancia', un 'individuo', un 'existente', y —descendiendo, aunque no por la misma línea— un 'español mexicanizado', un 'varón de cincuenta y nueve años', un 'profesor de Filosofía'..., incluso, 'que lee ahora aquí la lección XVII de un curso titulado *De la Filosofía*'... Pero parece, con fenomenológica evidencia, que estos conceptos están con la expresión "José Gaos" en una relación diferente de aquella en que están con las expresiones "esta hoja", "una hoja", incluso "yo", los conceptos 'hoja' o 'sujeto de la situación': estos conceptos son propiamente *notificados* por las respectivas expresiones, mientras que aquellos conceptos de 'hombre', 'viviente' y demás ascendentes, 'español mexicanizado' y demás descendentes, *no* son *notificados* por la expresión

"José Gaos", sino por expresiones notificantes de conceptos con que es posible, y necesario, concebir al individuo "denominado" "José Gaos" —*de querer concebirlo* . . .

Nadie puede designar *esta hoja* o *una hoja* sin concebirla como 'hoja'; nadie puede decir "yo" sin concebirse como 'quien habla en la situación'; pero puedo concebirme, y puede concebirme cualquiera, como 'hombre', sin concebirme como 'viviente' o como 'español mexicanizado', etc., etc., y quizá pueda yo o cualquier otro *no concebirme*, sino simplemente intuirme . . .

Si se replica que es imposible concebirme como 'hombre' sin concebirme como 'viviente', y como 'sustancia', y como 'individuo', y como 'existente', contrarreplicaré con una nueva distinción de relaciones: la dada entre *un concepto* y *sus superiores* y la dada entre *una expresión* y *el concepto notificado por ella* . . .

Si con "José Gaos" me "denomino" o me "denominan" sin concebirme, en absoluto, me "denomino" o me "denominan" en mi individualidad *ab-soluta*, desligada de —todo concepto; *inefable*, en cuanto que, si "denominado" "José Gaos", este nombre propio es *intraducible por ninguna otra expresión, no tiene expresión sinónima alguna, no dice nada más*, es un puro "*flatus vocis*" —ya que esta expresión se acuñó justamente para designar la *falta de conceptos* entre las expresiones y los objetos.

Si se replica, con Hegel, que el hombre es un sér pensante, y por ello hasta la sensación está en él transida de pensamiento, y por tanto que es imposible denominar y objetivar nada en intuición alguna absolutamente desligada —qué pleonasmo— de todo concepto, contrarreplicaré que la cuestión no es si al denominarme "José Gaos" me intuyo u objetivo, o me intuyen u objetivan, sin pensar nada de mí, sino si lo pensado de mí es un concepto *notificado* por el nombre "José Gaos", o toda la serie de conceptos que se quiera *concomitantes con* el *flatus vocis* "José Gaos"

Si se replica que, entonces, a qué el nombre propio, contrarreplicaré que a lo que no podría una serie o complejo no infinito, y quizá ni infinito, de conceptos concomitantes: "*designar*", al individuo en su individualidad "*ab-soluta*": "*designar*", sí, justo como un signo fijado sobre un individuo, sin palabras, que, por muchas que fuesen, de no ser infinitas, y quizá ni siéndolo, jamás lo fijarían *así* . . . , lo "*pondrían*" así . . . El nombre propio bien podría ser —el suscitador de la intuición inefable acompañada de un enjambre de conceptos no individuales . . . Y éste sería el nuevo sentido del término "designar", no tan nuevo que fuese algo más que un *límite* del sentido de la notificación más la objetivación. Y lo mismo pasaría con esta última: en la intuición inefable del individuo se obje-

tivaría éste en un límite de la objetivación conceptual, por medio de los conceptos . . .

Si se replica: cosa curiosa, que haya conceptos individuales notificados por expresiones distintas del nombre propio, y que justamente éste, el nombre del individuo en su individualidad absoluta, no notifique ningún concepto, ni *el* individual del individuo en su individualidad absoluta; contrarreplicaré: sí, cosa curiosa —hay expresiones notificantes de *conceptos* individuales de los individuos *concebidos* como individuos *de conceptos* no individuales, y hay una expresión no notificante de *concepto* individual alguno, ni concepto alguno, por *no concebirse*, ser *imposible, contradictorio, concebir* un individuo como *no de concepto* no individual alguno.

En el fondo está entrañada la secular cuestión de la relación de "implicación" de la existencia por la esencia.

En Dios, la esencia "implica" la existencia, como que ambas se identifican: unanimidad entre San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel —aunque se dividan en dos campos por la posibilidad o la imposibilidad de utilizar tal implicación como prueba de la existencia de Dios.

En los demás existentes "*reales*", la esencia *no* "implica" la existencia para los dos santos, Descartes y Kant, pero *sí* la "implica" para Spinoza, Leibniz y Hegel. Sorprende esta localización, entre los dos máximos panteístas de la historia de la filosofía, del máximo individualista de ella. Pero ya se ha apuntado hasta qué punto sería Leibniz una especie de Spinoza al revés —y los extremos se tocarían una vez más. Sobre el punto espero dar, al tratar de la sustantivación, precisiones que quizá sean inéditas hasta ahora.— Una *Weltanschauung* como la de Spinoza y como la de Hegel viene a consistir en pensar que la esencia divina "explicitada", geométrica o dialécticamente, es o llega a ser la existencia misma de todos los existentes, la realidad universal, el Universo mismo. Pero ¿y Leibniz? —Leibniz pensaba que las verdades de hecho se reducían a verdades de razón en el entendimiento divino, y que una sustancia individual, o mónada sin ventanas, era, a una, potencia de sí misma y de sí misma *acto —total:* como el "acto" *strictissimo sensu,* o a diferencia del "movimiento" en Aristóteles —y como el "comprender" de Heidegger . . . Para los dos santos, para Descartes y para Kant, en cambio, la existencia de los existentes "reales" distintos de Dios es un acto de "posición" —expresamente de la voluntad divina, en cuanto distinta del intelecto divino, en los dos santos y en el ortodoxo Descartes, y tácitamente cosa semejante en el Kant que no podía decir tal cosa —metafísica, pero no podía dejar de creerla. No digamos nada de los "existencialistas" para quienes es la existencia anterior a la esencia y creadora de ésta.

La cuestión de la implicación de la existencia por la esencia no se plantea tradicionalmente más que por respecto a los existentes *"reales"*, por que tradicionalmente se identifican *"existencia"* y *"realidad"*. Pero quienes admiten una "existencia ideal" deben planteársela respecto también a los objetos o existentes ideales. Para el Platón para quien las ideas existían sin necesidad de más sujeto que el *topos uranos* constituido por ellas mismas; para el Husserl para quien el orden de las "unidades ideales de significación" se afirma a sí mismo por sí mismo, no sólo *contra* toda negación de él, sino *en* esta misma; para aquellos para quienes un objeto ideal, no contradictorio, sin más existe —las esencias mismas "implicarían" *su* "existencia". Pero quizá no ya para aquellos para quienes no podrían existir sin un sujeto real cúyas fuesen, capaz para ellas o de ser sujeto de ellas, divino, como para San Agustín o el Scheler de la aproximación al catolicismo —si no ya para el Platón de la existencia de las ideas por participación en la de Bien o por "multiplicación" de lo Uno y la díada indefinida.

A la magna disputa tradicional de los universales, o de los realismos e idealismos, en punto a reiteración encarnizada a lo largo de la historia de la filosofía no le va nada en zaga la disputa sobre el argumento ontológico y las relaciones entre la esencia y la existencia. ¿No se tratará también en este caso de una *antinomía* —y hasta de *la misma*? ...

Es notable que la discrepancia en referencia al argumento ontológico verse sobre la posibilidad o imposibilidad de utilizar como prueba de la existencia de Dios la implicación de la existencia por la esencia divina, la identidad de ambas, no sobre esta misma. Los partidiarios del argumento toman por "principio" la esencia divina misma. Los adversarios les niegan el derecho a tomar tal "principio": la esencia divina misma sería más bien conclusión del tomar por "principio" el de las vías de conocimiento de su existencia con el de ella misma. O se trataría, en último término, de la cuestión del "principio" mismo de la Filosofía: ¿el del orden del conocer o el del orden del ser? ¿la "principalidad", ontológica, de lo ideal, o la "principalidad", gnoseológica, de lo real, de lo fenoménico, de lo dado —al *hombre*, la experiencia *subjetiva*? ... ¿El orden de la *Fenomenología del Espíritu* o el de la *Lógica* y *Filosofías de la Naturaleza* y *del Espíritu*? ... ¿No ya asentimiento a, sino afán de, "anegación", o "abnegación", de la propia individualidad y personalidad, efímera, defectuosa, insatisfactoria, en el Todo, la Idea o Dios, eternos, absolutos, autosuficientes, o autoafirmación de ella con todo y todo, hasta *ante*, si no, y sobre todo, *contra* el Todo, la Idea, Dios ... Podría ser una antinomía —y hasta *la* antinomía ...

Así ilustrados por los recuerdos históricos, volvamos a nuestros

nombres propios, tema en su gramatical humilad anonadado por la ingencia histórica, divina, de los anteriores.

El nombre propio ¿notifica① *el* concepto individual, *strictissimo sensu*, del individuo cúyo es, en su individual unicidad, como individual *singulare tantum*, o② el concepto de él como (—y de este concepto serían sendas "notas" los conceptos que voy a "*designar*"—) 'existente', e 'individuo', y 'sustancia', y 'sustancia viviente', y 'animal', y 'animal racional' o 'sér humano', y... hasta llegar al concepto 'que lee ahora aquí la lección XVII de un cusro titulado *De la Filosofía*', con el que se me tendría *a mí*? ... ¿O② *ni siquiera con él* se me tendría a mí, sino que ni siquiera con él se tendría más que una serie de conceptos *concomitantes* del nombre propio, pero *no notificados* por él, que se limitaría a *designarme a mí*, pero ahora sí, *a mí*, en mi individualidad ab-soluta, des-ligada de todo concepto, inefable?... Y la serie podría ser infinita y no pasar de ser un duplicado conceptual de mí mismo, tan infinito como yo mismo, pero tan distinta de mí como el orden entero de los conceptos del orden entero de los individuos... ¿Por qué se me tendría a mí, por fin, con el concepto 'que lee ahora aquí la lección XVII de un curso titulado *De la Filosofía*'? ¿Por el 'ahora' y el 'aquí'? Pero ellos eran la cuestión: no incurramos en una petición de principio. ¿Por no haber habido ni haber de haber más 'curso como éste' que 'éste'? Pero mi individuación *por 'el curso'* no haría más que trasferir la cuestión de la individuaidad de 'mi' al 'curso', o la cuestión desde el nombre propio del autor ¡hasta el nombre propio del curso! —Pero no, ya no se trata de los nombres ni de los conceptos, sino del *curso mismo*, del *autor mismo*. —Ah, entonces lo veremos en seguida.

¿Posibilidad de "concebir" al individuo exhaustivamente, de reducir a conceptos los individuos íntegramente, de hacer del orden de los conceptos "principio" del orden de los individuos sin dejar residuo, de acabar en un monismo del inicial dualismo de las clases de existentes? ¿O imposibilidad de "concebir" al individuo exhaustivamente, "*efectividad*" de un *límite al concebir* en el *individuo*, de un *hiato* de "*irracionalidad*" entre conceptos e individuos, de una persistencia incontrastable del dualismo de las clases de existentes y de la "*fisión*" de *Todo* —'*Todo*'! Que no la trascenderían ni los trascendentales, pues 'existente' es *concepto* de *individuos* y *conceptos*... ¿No podría ser una antinomía —y hasta *la misma* que la del ontológico y la esencia y la existencia— y que la de los universales y los realismos e idealismos?...

Pero si tal, ¿qué nos va a pasar, al volver ahora a la individuación de suyo del 'yo'?...

La cuestión puede plantearse ahora en esta forma: ¿cuál es el

nombre propio "*sinónimo*" del "yo" —en cada situación— en una situación determinada —en *la* situación?

Si la "notificación" o pura "designación" del nombre propio es una antinomía, y la solución de la cuestión de la individuación del "yo" se reduce a la "sinonimia" del "yo" con un nombre propio, ¿no resultará forzosamente esta cuestión misma antinómica? . . .

El sujeto designado por el "yo" parece no poder ser más que un sujeto *individual* que se exprese verbalmente.

Cierto que continuamente y por doquier, no sólo en la literatura, sino hasta en el lenguaje más vulgar, coloquial o soliloquial, de pura "palabra interior", se están "*fingiendo*" primeras personas. Pero no menos ciertas, varias cosas:

1) se las está "*fingiendo*";
2) se las está fingiendo como existentes parlantes, así sean piedras o espíritus, igual que los existentes humanos, o sea, como *individuos*;
3) "*se*" las está fingiendo, las está fingiendo algún sujeto que, por colectivo y anónimo que sea, será reducible a sujetos individuales capaces de designarse a sí mismos con el "yo";
4) la relación misma (de) 'mayor *cercanía* a la primera persona', a tal sujeto, es *espacial*, lo que parece índice de una "*materialidad*" muy conjugada con la "*individualidad*", y por ende muy corroborativa de ésta.

De estas cuatro cosas, la verdaderamente pertinente aquí es la tercera.

El "yo" notifica un concepto, 'yo', que *tiene* que ser *de suyo individuado* para individuar la totalidad de las expresiones constituyentes de una situación sin un regreso infinito.

Y *de hecho*, es decir, en cada situación *efectiva*, "yo" *ni puede* decirlo más que un sujeto, un individuo, *efectivo*. Pero *de hecho* . . .

De hecho, un individuo profiere o escribe expresiones, pensando conceptos objetivantes de individuos en relación de localización espacial o temporal a él mismo.

Pero ese mismo individuo, ese mismo sujeto, que de hecho dice de sí "yo", no pudiendo pensar que pudiera decirlo sujeto alguno distinto de él, tampoco puede pensar que no puede decirlo *ningún otro* sujeto, en absoluto; antes, todo lo contrario, tiene que pensar que *puede* decirlo, e inmediatamente, su interlocutor, aun cuando ello sea el paso de la situación en que él es primera persona a una situación en que será primera persona su interlocutor. Pero, a su vez, tan sólo *de hecho*, como él mismo.

Por un lado, *efectividad* de la individuación —en el grado de la individualidad perfectamente determinada— y hasta quizá absoluta e inefable. Por otro lado, *posibilidad* de *otra* individuación *efectiva*,

es decir, *no necesidad, contingencia*, de la primera —y de la segunda...

Por un lado, el concepto 'yo', 'sujeto de la expresión, de la situación', concepto —*universal*, especie o género de todos los individuos habidos y por haber que hayan sido o hayan de ser sujetos de expresiones, o en términos más llanos, de todos los hombres que hayan hablado o escrito o hayan de hablar o escribir: tal concepto, a la disposición, por decirlo así, de los innúmeros parlantes o escribientes futuros, como lo estuvo a la de los innúmeros pasados. Por otro lado, tal concepto, individuado de hecho por cada uno de los que dispusieron de él o de él dispondrán.

El orden conceptual, individuado por el individual en tal forma que ni el individual puede individuarlo —definitivamente, sino que por encima de cada individuo y situación individual salta y sigue el orden conceptual con, en su universalidad; ni con ésta y todo, puede este orden, el conceptual, asegurarse, con necesidad, individuación alguna.

Necesidad de la posibilidad *universal, contingencia* de la efectividad *individual.*

Con lo que resulta que aquella *imposibilidad de salir de las situaciones individuales*, que reconocimos al tratar de las posiciones, es una imposibilidad *de puro hecho*, en el sentido de no ser necesaria la prosecución de la serie de situaciones de que no se puede salir; pero de proseguir, lo hace exclusivamente dentro del orden fáctico y contingente de la individualidad.

Pues ahora podemos decir que la 'individualidad' consistiría en dos esenciales notas cardinales: la inefabilidad y la contingencia. Estas dos notas están esencialmente relacionadas entre sí: inefabilidad es imposibilidad de notificar conceptos de un objeto, de concebir un objeto; contingencia es la relación de "modalidad" contraria de la necesidad, y ésta es una relación entre un individuo y una ley, es decir, un existente del orden conceptual.

La 'individualidad' "*consistiría*" en la inefabilidad y la contingencia si estas mismas no fuesen tan sólo uno de los téminos de una antinomía... Pero si no fuesen esto, si no hubiese la antinomía —o no habría individualidad, al desaparecer la inefabilidad y la contigencia en la absorción, en la "*Aufhebung*", de los individuos por los conceptos, o no habría conceptos, esencias —puro "*existencialismo*" irracional... La individualidad misma es uno de los términos de la ntinomía —el otro, la conceptualidad, la idealidad...

El dualismo de conceptos y objetos tiene su punto crucial en los conceptos individuales, cruce de las dos clases u órdenes. A la tendencia de los conceptos a concebirlo todo sin residuo individual inefable alguno, en un monismo de los conceptos, se opone antinómica-

mente la resistencia de la absoluta inefabilidad del individuo y la pura facticidad de la individuación, tendiente a su propio monismo, la reducción de los conceptos a modos psíquicos... Pero la antinomía es tan complicada como para ser uno de sus términos ese mismo dualismo...

La gran subclase de los conceptos que es la de los universales y afines, nos condujo a la antinomía de los universales, de los realismos e idealismos.

La gran subclase de los conceptos que es la de los individuales nos ha conducido a la antinomía del nombre propio o de la racionalidad o irracionalidad del individuo, o de la reducibilidad o irreducibilidad de conceptos e individuos, y a la antinomía de la individuación de la expresión verbal toda, del lenguaje entero, o de la necesidad o contingencia de tal individuación, del individuo mismo, o de la misma reducibilidad e irreducibilidad. Estas dos antinomías están entre sí en la relación radical en que las ponen la individualidad y la conceptualidad mismas.

¿Qué nos va a pasar, al pasar a la tercera y última gran subclase de los conceptos, la de los singulares y plurales?

LECCIÓN XVIII

CONCEPTOS DE CONCEPTOS

Venimos ocupándonos con las relaciones entre las dos clases de existentes, los individuos y los conceptos.

Los conceptos individuales, los conceptos universales, de la clase de los individuos y sus subclases, y los conceptos plurales, son tres grandes formas de concebir a los individuos. Los conceptos trascendentales conciben a los individuos en una forma afín a la de los universales, pero en esta forma no conciben sólo a los individuos, sino también a los conceptos, inclusive a sí mismos, bien que a los individuos los conciben en posición directa y a los conceptos, entre ellos a sí mismos, en posición refleja "lógica" o "cogitativa" "*conceptual*". A los conceptos no los conciben solamente los conceptos trascendentales, sino también los conceptos de la clase de los conceptos y sus subclases, entre los que entran los que se conciben a sí mismos, como 'concepto'; todo, en posición refleja conceptual.

Los conceptos universales, los de la clase de los individuos y sus subclases, y los trascendentales, concebirían a los individuos, o directamente, o por intermedio de sendos objetos ideales, diferentes de los conceptos mismos y de los individuos: disyuntiva que sería constitutiva de una antinomía; en todo caso, en la forma absolutamente *sui generis* que sería la de concebir el concepto específico o la especie ínfima 'la hoja' las *hojas* individuales todas habidas y por haber.

Los conceptos individuales concebirían a los individuos componiendo conceptos universales, de la clase de los individuos o sus subclases, o trascendentales, con los conceptos notificados por los adjetivos determinativos, los artículos, los pronombres y los adverbios de lugar y tiempo.

Los conceptos individuales compuestos con los notificados por "un", adjetivo numeral o artículo indefinido, "algún", "cualquier", "cada", "todo", concebirían a los individuos en el grado de la individualidad relativamente indeterminada, en la forma absolutamente *sui generis* que sería la de concebir el concepto 'cada hoja' las *hojas* individuales todas habidas y por haber.

Los conceptos individuales compuestos con los notificados por los adjetivos o pronombres demostrativos, posesivos, personales, o adverbios de lugar o tiempo, que son conceptos (de) modos relativos o (de) relaciones con el individuo concebido con el concepto notificado por el pronombre "yo", conciben a los individuos por su relación, en último término, con éste, el designado por "yo"; en el grado de la individualidad plenamente determinada.

El concepto notificado por "yo" es un concepto universal: (el de) la especie de los individuos sujetos de expresiones constituyentes de situaciones. Este concepto ya no concebiría al individuo o a los individuos que concibe por composición con algún otro concepto, sino pura y simplemente por concebirse con él un individuo sujeto de expresiones verbales constituyentes de una situación, aunque sea únicamente esta misma expresión "yo". Esta individuación del concepto 'yo' por concebirse con él tal individuo o sujeto plantearía esta disyuntiva: tal individuo o sujeto ¿se concibe con el concepto 'yo', se concibe a sí mismo, como sujeto de las expresiones, y de los pensamientos notificados por ellas, y de los objetos objetivados por estos pensamientos, tan sólo *de hecho* o *necesariamente*? —disyuntiva de nuevo constitutiva de una antinomía: la de la contigencia o la necesidad del sujeto, del individuo: ésta, la necesidad, como necesidad de concebir el sujeto la posibilidad de concebirse otro sujeto con el mismo concepto 'yo', o la universalidad de éste; y la contingencia, como *posibilidad* de concebirse *otro* sujeto con el mismo concepto, o *no necesidad del primer sujeto*: la *necesidad* de éste sería *quedarse toda individuación en él*...

El nombre propio plantearía una disyuntiva antinómica más: ¿notifica el concepto individual *strictissimo sensu* del individuo cúyo es, o no notifica concepto alguno, reduciéndose a *"designar"* al individuo cúyo es en tal forma que se lo objetive ya *no* por medio de conceptos notificados por él, el nombre, sino en una intuición *acompañada* de conceptos notificados por otras expresiones?

Nos queda por examinar la forma de concebir a los individuos que serían los conceptos plurales. Éstos solamente, y no también los singulares, porque éstos, los singulares, serían los conceptos universales, de la clase de los individuos y sus subclases, trascendentales e individuales *en singular* ya examinados. Los *correspondientes* conceptos plurales es lo que nos quedaría por examinar. Pero conceptos plurales los hay correspondientes no sólo a los conceptos singulares de individuos, sino también a los *conceptos* singulares *de conceptos*. Ahora bien, estos *conceptos* singulares *de los conceptos* no los hemos examinado todavía. Debemos, pues, examinarlos antes de examinar los plurales correspondientes. Que debemos examinar juntamente con los conceptos plurales de individuos, o sea, juntos todos los conceptos

plurales, los correspondientes a los conceptos singulares de individuos y los correspondientes a los conceptos singulares de conceptos, o los conceptos plurales de individuos y los conceptos plurales de conceptos. Con el problema, paralelo al de los conceptos singulares no individuales, de si los conceptos plurales tienen objetos diferentes de los objetos de los conceptos singulares, objetos plurales diferentes de los singulares y de los conceptos plurales mismos, o son únicamente una nueva forma de concebir a los individuos o a los conceptos.

Pero como hay, no sólo conceptos plurales de los individuales, universales, de clases y subclases y trascendentales, sino que también hay, *a la inversa*, conceptos trascendentales de los plurales, pues los trascendentales son conceptos de todos los existentes, y hay el concepto de la subclase de los conceptos plurales mismos, el concepto 'concepto plural', y pudiera haber conceptos universales de los plurales, debemos incluir el examen de los conceptos plurales en el de los conceptos de conceptos, aunque ello nos haga examinar con los conceptos *de conceptos* los conceptos plurales *de individuos*.

Todas las combinaciones (clases!) posibles las representa el cuadro siguiente:

CONCEPTOS DE CONCEPTOS INDIV.-UNIV.-DE CLASES Y SUBCL.-TRASC.-SING. Y PLUR.

de individuales
de universales
de clases y subclases
de existentes
de individuos
de conceptos
de trascendentales
de plurales
de individuos
de conceptos.

Pero hay que desechar inmediatamente la clase de los *conceptos individuales de* cualesquiera *conceptos*: conceptos *individuales* no los hay más que *de los individuos*: recordemos que los conceptos individuales son *individuales* tan sólo *por el objeto*, es decir, por concebir u objetivar *individuos*.

Apenas menos inmediatamente hay que desechar los conceptos *universales de conceptos*. Los géneros sumos, 'sustancia' y 'modo', son conceptos *de individuos* y *no de conceptos*: ningún concepto es sustancia ni modo, aunque puedan concebirse como sustancias o como modos, o sustantivarse o modificarse. Por ende, las especies-géne-

ros y las especies ínfimas *de sustancias y modos tampoco* pueden ser conceptos *de conceptos.*

Con los universales hay que desechar el concepto de la clase *de los individuos*, el concepto 'individuo'.

Y hay que desechar los conceptos 'clase de existentes' y 'subclase de existentes', por no ser conceptos "*específicamente*" *de conceptos*, sino *de todos los existentes* —"*cuasitrascendentalmente*".

En efecto, los conceptos trascendentales son conceptos de conceptos, no por ser conceptos "*específicamente*" *de conceptos*, sino por ser conceptos "*trascendentalmente*" de todos los existentes.

Mas si los conceptos plurales de conceptos son conceptos de conceptos, los conceptos plurales de conceptos no son los únicos conceptos plurales, puesto que hay conceptos plurales de individuos.

Así resultan conceptos de conceptos propiamente los conceptos de la *clase y subclase de conceptos*, a saber, los conceptos 'concepto', 'concepto individual', '(concepto) universal', '(concepto) trascendental', 'concepto singular', 'concepto plural'.

Son, pues, los que vamos a examinar, anejando al examen de 'concepto plural' el de sus subclases, los conceptos plurales *de conceptos* y *de individuos.*

'Concepto' concibe a todos los conceptos como si fuese género sumo de ellos. 'Concepto individual', a todos los conceptos individuales como si fuese especie de ellos. Y lo mismo 'concepto universal', 'concepto trascendental', 'concepto singular' y 'concepto plural', respecto de los conceptos universales, trascendentales, singulares y plurales. Es decir que los conceptos de conceptos funcionan relativamente a los conceptos como los universales relativamente a los individuos, que es por lo que he venido llamándolos "*cuasiuniversales*". Y es obra de la "*universificación*".

Ahora bien, ¿qué son los '*conceptos individuales* notificados por expresiones construidas con adjetivos o pronombres o el artículo indefinidos' y los '*conceptos individuales* notificados por expresiones construidas con adjetivos o pronombres demostrativos, posesivos o personales o adverbios de lugar o tiempo', o los '*conceptos* objetivantes *del individuo* en el grado de la individualidad relativamente indeterminada' y los '*conceptos* objetivantes *del individuo* en el grado de la individualidad plenamente determinada'?, todos ellos examinados en las lecciones inmediatamente anteriores. ¿No son *como especies* de *conceptos individuales*, o *como conceptos universales*, no de individuos, sino *de conceptos*? ¿o una nueva obra de la universificación?

En lección muy anterior nos encontramos con las especies ínfimas y las especies-géneros de grado más o menos alto entre las ínfimas y los géneros sumos. Estos grados de los universales son

grados, pero la verdad es que pueden concebirse como *especies* "*graduales*". Obra de la misma tendencia —como, en general, la posibilidad de hacer especies ínfimas, subdividiéndolas en especies, especies-géneros, y de hacer más o menos grados de especies-géneros con subdivisiones intermedias; posibilidad que señalé en términos generales al entrar a ocuparme con los universales, y de la que ha habido en las lecciones anteriores más de un caso o ejemplo. Incluso, al pasar de los dos géneros sumos, 'sustancia' y 'modo', a la subclase (de) 'concepto universal' o al trascendental 'existente', se conciben estos conceptos como "*superiores*" a (los de) 'sustancia' y 'modo', es decir, como *cuasiuniversales*.

¿No habrá asimismo conceptos *cuasiuniversales* de conceptos *trascendentales*? ¿Hay siquiera "*especies*" de trascendentales? Tendría que haber siquiera dos trascendentales "*específicamente*" diferentes —o que fuesen como dos ángeles de Santo Tomás. Si se reconoce que, de haber siquiera dos trascendentales, no pueden menos de ser "específicamente" diferentes, cada uno con su peculiar "*comprensión*", se reconocerá que se los está concibiendo como universales, o que son cuasiuniversales, en un caso de universificación —"*trascendental*".

Finalmente, conceptos cuasiuniversales de conceptos singulares y plurales, o que funcionan como especies y géneros de éstos, nos los encontramos en los conceptos singulares y plurales *de individuos* o *de conceptos*, de pluralidades *homogéneas* o pluralidades *heterogéneas* o *conjuntos*, de singulares *miembros* de conjuntos o *singulares* de pluralidades homogéneas.

Hay una tendencia a concebir como conceptos *universales todos* los conceptos, *incluso los individuales*, a pesar de su objeto, *en cuanto conceptos*. Sería la tendencia a la "*universificación*"; a identificar '*conceptualidad*' con '*universalidad*', el '*ser concepto*' con el *ser* (concepto) *universal*, el '*ser concepto*' con la forma de concebir los conceptos *universales* a los individuos: lo que éstos son a especies y géneros, son especies y géneros de individuos a 'universal', y cuasiespecies y cuasigéneros de conceptos a 'concepto'. La presencia y acción de tal tendencia en la historia de la filosofía es bien sabida del buen sabedor de ésta.

Los conceptos de conceptos son formas de concebir u objetivar a *los conceptos mismos*. Son propios de la "*posición refleja*" "*cogitativa*" o "*lógica*", "*conceptual*".

Vengamos, por fin, a los conceptos plurales.

Los hay correspondientes a todos los conceptos singulares —menos a los de *singularia tantum*— ¿o de lo *singulare tantum*?

Correspondientes a los conceptos.

individuales: 'una hoja', 'unas hojas'; 'esta hoja', 'estas hojas'; pero

¿'yos', 'Josés Gaos'? . . .
universales: 'la hoja', 'las (especies de) hojas'; 'la sustancia', 'las (los géneros de) sustancias';
trascendentales: 'la existencia', 'las existencias'; 'el existente', 'los existentes';
de clases y subclases de existentes:
'individuo', 'individuos';
'concepto', 'conceptos';
'concepto individual', 'conceptos individuales';
'universal', 'universales';
'trascendental', 'trascendentales';
y 'concepto singular', 'conceptos singulares', 'concepto plural' y 'conceptos plurales';
pero 'lo existente' no tiene plural: 'los existentes' es el plural de 'el existente'.

Aparte de estos *conceptos* plurales, ¿no hay *plurales de los* individuos o conceptos *singulares mismos*? Esta pregunta está entrañada en esta otra: los conceptos plurales ¿conciben unos *objetos diferentes de los singulares* mismos *y de* ellos, *los conceptos plurales* mismos, o conciben únicamente *los singulares* mismos, sólo que *en una forma* sui generis, *diferente* de aquellas en que conciben a los individuos los conceptos individuales y los universales, a los conceptos los conceptos de conceptos, y a individuos y conceptos los conceptos de clases y subclases de existentes y los trascendentales, es decir, en una forma, ni universal o cuasiuniversal, ni pura ni individuada o singularizada, ni en una forma individual?

Es una pregunta paralela a la de si los universales concebían unos objetos ideales diferentes de los individuos y de ellos, los universales mismos, o concebían pura y simplemente los mismos individuos que los conceptos individuales, sólo que en una forma diferente de la de éstos, *sui generis*.

Paralela debe ser, para mí, también la respuesta: se trataría de una antinomía más.

De una trascendencia ingente, incluso "*práctica*", hasta, o principalmente, "*política*".

Si los conceptos plurales conciben unos objetos diferentes de los singulares y de los conceptos plurales mismos, *las pluralidades mismas*, las homogéneas y las heterogéneas o conjuntos, serían *objetos*, *existentes*, diferentes de los individuos y de los conceptos —el Estado podría ser la entidad que piensan los "universalistas" y "totalitarios".

Si los conceptos plurales conciben pura y simplemente los mismos singulares que los conceptos singulares, tan sólo en una forma *sui generis*, no hay más que singulares y diferentes formas de conce-

birlos, *no hay tales pluralidades* —el Estado no sería más que una manera de concebir a unos singulares heterogéneos, como vienen a pensar los "individualistas" y "liberales".

Es posible que la pugna histórica entre ambas concepciones políticas sea irresoluble racionalmente, por gravitar ambas concepciones políticas en torno de una pareja de concepciones lógico-ontológicas antinómicas.

En todo caso, el que los partidarios de una se llaman "universalistas" delata una confusión entre universales y plurales, obra de la tendencia a la universificación y de lo siguiente.

Al concepto 'la hoja' corresponden dos plurales: 'las hojas', "*elíptico*" de 'las especies de hojas', y 'las hojas', "*contextuales*" de 'la pluralidad *total* de *las hojas* individuales'. El primero es el concepto de una pluralidad de especies. El segundo, el de una pluralidad de individuos —como 'unas hojas' y 'estas hojas': sólo que de estos dos, a su vez, es el segundo el de una pluralidad *parcial determinada* de la total de las hojas, mientras que el primero es el de una pluralidad *parcial indeterminada* de la total de las hojas: la determinación o indeterminación no es del número de las hojas o individuos, sino del grado de individualidad de éstos.

'Las hojas' como contextual de 'la pluralidad *total* de *las hojas* individuales', tiene el mismo objeto "*final*" que 'la hoja': la *totalidad* de *las hojas* individuales. Pero la diferencia entre ellos puede estar, o en concebir objetos diferentes de las hojas individuales y de ellos mismos, o en solos ellos mismos, en sus dos diferentes formas de concebir los mismos objetos, *las hojas* individuales mismas.

Entre individuos y conceptos universales y afines y conceptos plurales hay una relación clásicamente conocida:

una pluralidad homogénea es de los individuos o singulares de un universal o afín, es la "*extensión*" o "*cuasiextensión*" de éste;

las dos formas de concebir los mismos individuos o singulares que son el concepto universal y el plural total de ellos, están en esta relación: concebir una pluralidad *homogénea* entraña el concebir el universal o afín; el concebir un universal parece no requerir el concebir la pluralidad, sino sólo el concebir, o intuir, un individuo de él —y posiblemente de ella (en el caso de ser un objeto); pero ¿será realmente posible pensar un concepto universal o afín (sobre la base) de un solo individuo?; si no hubiese más que un solo individuo, ¿como qué se lo concebiría?

En todo caso, el pensar la pluralidad *total de los existentes*, individuos y conceptos, requiere el pensar el trascendental '*el existente*'.

Ahora bien, la pluralidad total de los *existentes* es

la pluralidad total de los *singulares*: 'existente' *es* 'singular'

(conversión clásica de los trascendentales *ens* y *unum*)
y
el conjunto de *lo existente.*

En estas relaciones se encuentra el núcleo radical de la unidad y pluralidad del "*uni-verso*" —y de la historia, inclusa, naturalmente, la de la Filosofía.

Pero dejando este magno tema para su lugar propio, el de tratar de las relaciones entre objetos y sujetos, o de las situaciones, en las últimas lecciones del semestre, finalicemos ésta con un par de observaciones complementarias.

Si se distingue, como se debe, entre individuos y singulares, que no son los solos individuos, sino también los conceptos, hay que distinguir entre individuación y singularización y las operaciones o relaciones inversas:

individuación no será más que el descenso desde los universales o afines hasta los individuos de la extensión o cuasiextensión de aquéllos;
singularización será el restringirse, partiendo de una pluralidad de individuos o conceptos, a un solo individuo o concepto de ellos.

Finalmente, 'clase' y 'subclase' ¿de qué son conceptos y qué clase o especie de conceptos son?

Pueden serlo de individuos o de conceptos, o sea, de toda clase de existentes; pero de pluralidades de ellos, hasta el punto de ser la clase de un solo miembro —como se dice, debiéndose decir mejor: de un solo singular —un concepto límite del de 'clase'.

Si son conceptos de pluralidades, son, pues, conceptos plurales, de pluralidades homogéneas: los individuos en cuanto individuos o singulares del concepto 'individuo'; los conceptos en cuanto conceptos o singulares del concepto 'concepto'.

Si son plurales, ¿cómo tienen forma singular, 'clase'?

Por lo mismo que los colectivos, 'resma' Son, en conclusión, "colectivos".

Pero por las relaciones entre los universales y afines y los plurales con los singulares y por la universificación, se tiende a confundirlos con los universales.

LECCIÓN XIX

SUSTANTIVACIÓN Y MODIFICACIÓN

El fenómeno de la sustantivación es conocido por la Gramática: como un hacer nombres sustantivos de otras partes de la oración: del adjetivo "blanco", el sustantivo masculino de "el blanco" o el neutro de "lo blanco"; de los pronombres "yo" o "mío", los sustantivados de "el yo" y "lo mío"; de un infinitivo, como "amar", el mismo sustantivado de "el amar"; de adverbios como "más" y "menos", los sustantivados de "el más y el menos". Pero la Gramática dista de haber hecho el inventario completo del fenómeno y haber visto otros fenómenos de la misma índole, y por tanto de enseñar el significado cabal de todos ellos. Fuera de los dominios de la Gramática, dentro de los de la Filosofía, no parece haberse reparado en la significación de estos fenómenos, ni siquiera en estos mismos. En las lecciones anteriores de este curso aparecieron: no sólo como en cualquier discurso del lenguaje, en el que son continuos; ni sólo en los fenómenos que han sido hasta aquí nuestros temas, aunque no fuesen temas ellos mismos; sino que en la lección de las relaciones entre las clases de existentes fueron ya tema: se enumeraron y definieron como peculiares relaciones efectivas o posibles entre sustancias y modos las de *sustantivación* de modos, *cualificación* de sustancias, actividades, relaciones y cantidades, *activación* de sustancias, cualidades, relaciones y cantidades, *relativación* de sustancias, cualidades, actividades y cantidades, y *cuantificación* de sustancias, cualidades, actividades y relaciones; se indicó cómo estos fenómenos, del sustantivar y modificar, o concebir como sustancias o modos objetos no concebidos primeramente como tales, se extienden a concebir como sustancias o modos objetos que ni siquiera son individuos, a saber, *los conceptos,* por lo que había que aplazar el estudio de tales fenómenos hasta el punto pertinente del estudio de las relaciones entre las dos clases de existentes; se recordaron, como ejemplos, algunos de los fenómenos temas de las lecciones anteriores en que habían entrado, sin ser aún tema ellos mismos, los que ahora han empezado a serlo expresa y acabadamente; y se

señalaron como tendencias de la razón humana las tendencias a sustantivar y activar, ésta en especial relaciones. Éste es, pues, el punto de hacer el estudio sistemático de tales fenómenos y de su significado filosófico.

Sustantivación parece no poder haberla *de sustancias*. Hay, sin embargo, un fenómeno que, al reparar en él, lo parece. Los nombres sustantivos designan sustancias. Los pronombres reemplazan a los nombres —designando las mismas sustancias. Y lo pronombres se sustantivan: "el yo", "lo mío y lo tuyo", "lo mucho y lo poco", "el otro", "lo otro". Pero ya en estos pocos ejemplos están los tres casos siguientes:

"esa hoja no, la otra": "otra" designa una hoja, de individualidad plenamente *determinada*, por la relación de distinción relativamente a *esa hoja*, que es una hoja de individualidad del mismo grado, de determinación plena; compárese con "esa hoja no, otra": "otra" designa una hoja, de individualidad relativamente *indeterminada*, por la misma relación; este "otra" no está sustantivado; la sustantivación del primero *no sustantiva* la hoja designada por él: *la individúa* en el grado de la plena determinación, por la función "*contextual*" del artículo definido en construcción tal;

"yo" designa una sustancia, el sujeto mismo que lo dice o escribe, por esta relación, ser el que lo dice o escribe, como parte de lo que está diciendo o escribiendo, parte de importancia tan radical para la individuación de las expresiones y de la situación toda constituida por ellas, como vimos en lección aún no lejana: "el yo", aun designando la misma sustancia, *no la sustantiva*: *la singulariza*, como se ve mejor en el empleo más clásico de la expresión, el filosófico, en el que se oponen "el yo y el no-yo" como las dos grandes partes, únicas, conjuntos, de la realidad universal;

"lo mío y lo tuyo", "lo mucho y lo poco" "lo otro", son expresiones "*colectivas*"; como casos de sustantivación, lo son de la sustantivación de plurales, parte de la *de conceptos*, a la que llegaremos por su orden.

La *sustantivación de cualidades y actividades* era una operación con la de individuación de éstas: decir "este blanco" y "este amarillear" es la única manera de designar este blanco individual, el de esta individual hoja, y el individual amarillear del uno o la otra. Ya expuse cómo el "este" hace la doble operación. "Esta hoja amarillea" no aseguraba que "amarillea" designe el individual amarillear de esta hoja, y no el participar esta hoja de la *especie* de actividades 'amarillear'. La misma duda cabe con otras expresiones: "el blanco de esta hoja", "el amarillear de este blanco". —Si "este" individúa la cualidad o la actividad sustantivándola, ¿qué pasa en el caso de

determinar un nombre sustantivo, como en "esta hoja"? —Lo que con "el yo" y con "el otro": individúa, *simplemente*, como el artículo en casos tales.

La sustantivación *de relaciones y cantidades* es, en cambio, problemática. Expresiones designantes o notificantes de relaciones eran los adjetivos determinativos y los artículos, los adverbios de lugar y tiempo, las preposiciones y las conjunciones; de cantidades, los adjetivos numerales y los adverbios de cantidad. He repetido "*designantes o notificantes*" porque desde su aparición en el curso, nos plantearon, relaciones y cantidades, el problema de la existencia de modos relativos y cuantitativos tan *individuales* como los cualitativos y activos, o exclusivamente de *especies-relaciones* o *especies-cantidades sin individuos*, pero "*participadas*" por éstos. Y este problema es lo que hace problemática, a su vez, la sustantivación de estos modos: si hubiese relaciones y cantidades *individuales*, ellas serían las *designadas* por expresiones como "este esta", el de "esta hoja"; "esta y" o "este y", el de "esta hoja y esta otra"; "este primera", el de "esta primera hoja"; "este mucho", el de "esta hoja ha amarilleado mucho"; pero es dudoso que tales expresiones no tengan más bien otra designación o notificación:

que *designen*, en *posición refleja "verbal"*, las *expresiones* mismas, *individuales*, pero no relaciones ni cantidades, *ni* siquiera *modos*, sino *sustancias parciales*, "esta", "y", "primera", "mucho"; en este caso, el primer "este" de una expresión como "este este", no sustantivaría nada; simplemente *individuaría* la sustancia parcial que sería el segundo "este";

que *designen, en posición refleja "lógica"* "conceptual", los puros conceptos que serían las relaciones o cantidades *específicas, ni individuales ni* siquiera *con individuos*, 'este' u '(objeto) más cercano a la primera persona', 'y' o 'esta especie de relación copulativa', 'primero' u '(objeto) seguido por otros y no seguidor de ninguno', 'mucho' o 'cantidad excesiva —relativamente a alguna unidad de medida', "*participadas*" respectivamente *por los individuos* que son *esta hoja, esta otra* y *este amarillear*, de esta hoja; en este otro caso, el primer "este" de la expresión "este este" sí sustantivaría algo, pero no ningún *este* individual, que no existiría, sino el concepto, la relación 'este', y el caso lo sería de la *sustantivación*, no de individuos, ni sustanciales ni modales, sino *de conceptos*, a la que ya llegamos por su orden.

En la *posición directa* de "esta hoja", el "esta" *notificaría* el concepto o relación 'esta' *participada*" por la *hoja* individual *designada* por "hoja" *construido con "esta"*.

La *sustantivación de conceptos* es una operación con la *objetiva-*

ción de ellos, en posición refleja "lógica", "conceptual". El concepto individual 'esta hoja' entra en el pensamiento (juicio) notificado en posición directa por la expresión "esta hoja amarillea", pensamiento que objetiva el peculiar objeto que es el amarillear de esta hoja, pero que no es objetivado, en posición refleja lógica, él mismo, ni todo ni en parte, ni en la parte 'esta hoja'. Lo mismo pasa con las expresiones "este amarillear, de este blanco, el de esta hoja", "el modo cualitativo de esta sustancia está modalizado por un modo activo", "el concepto (de) 'sustancia' es un concepto universal", "este existente es una sustancia", "de estas dos hojas, ésta ha amarilleado más que esta otra": estas expresiones notifican en posición directa pensamientos (juicios) *objetivantes* de los peculiares objetos que son el amarillear del blanco de esta hoja, el estar modalizado el modo cualitativo de esta sustancia por un modo activo, el ser el concepto (de) 'sustancia' un concepto universal, el ser este existente una sustancia, el haber amarilleado más, de estas dos hojas, ésta que esta otra, pero *no objetivados*, en posición refleja lógica, conceptual, ellos mismos, ni en todo, ni en la parte, en las partes que son las especies ínfimas 'hoja', 'blanco', 'amarillear', los géneros sumos, la clase de existentes 'concepto', el trascendental 'existente' y el plural 'hojas'. Mas para *objetivar*, en posición refleja lógica, conceptual, los conceptos mismos 'esta hoja', 'hoja', 'blanco', 'amarillear', 'sustancia', 'modo', 'concepto', 'existente', 'hojas', se requiere, *a una, sustantivarlos:* se ve en el acto con las expresiones "la hoja", "el blanco", "el amarillear", "la sustancia", "el modo", "el concepto", "el existente", que son las normales, por decirlo así, para objetivar tales *conceptos* mismos; puede verse asimismo en los casos de 'esta hoja', 'hojas' —y todos los demás casos.

Si se trata, no del objeto individual *esta hoja*, designado por la expresión individual "esta hoja" (posición directa), ni de esta misma *expresión*, "esta hoja", objetivada (posición refleja verbal), sino del concepto 'esta hoja', *no notificado para objetivar* el objeto *esta hoja*, sino *objetivado* él mismo, se lo sustantiva, se lo concibe "*como*" sustancia, exprésese la sustantivación misma con expresiones *apositivas* como "el concepto 'esta hoja' " u otra.

Pues lo mismo pasa con los conceptos 'hoja', 'blanco', 'amarillear', 'sustancia', 'modo', 'concepto', 'existente', 'hojas', aunque no se los objetive mediante las expresiones con el artículo, ni una expresión como la apositiva que acabo de emplear: "*los conceptos* 'hoja' ", etc.: fenomenológicamente no puede menos de reconocerse que al objetivar, mediante un concepto, un objeto distinto de él, él, el concepto, no se objetiva, antes al contrario, ni se advierte, se pasa al través de él, por decirlo así, hasta el objeto, como se describió ya en una de las primeras lecciones; pero que si se objetiva el con-

cepto mismo, éste, al volverse *objeto*, que ahora nos detiene con su propia "consistencia", se vuelve como sustancia, cosa, cuasicosa, quisicosa, como decía Ortega de las ideas de Platón: efecto de la tendencia a la sustantivación . . . ; tal objetivación es obra de *otro* concepto, a su vez *notificado*, simplemente, no objetivado, y las expresiones notificantes de él son las objetivantes y sustantivantes del anterior, sean el artículo, o apositivas, o las que sean.

De forma que debe concluirse que los conceptos de conceptos, tema de la lección anterior, implican la sustantivación de los segundos por medio de los primeros, o la objetivación de conceptos con conceptos implica la sustantivación de los segundos, que son los objetivados, por los primeros, que son los objetivantes: la tendencia a la sustantivación tiene más alcance que en el mundo de los individuos, donde la requiere la individuación de todo *modo*, en el de los conceptos, donde la requiere la objetivación de *todo* concepto.

La sustantivación de los conceptos hace posible la *modalización de los conceptos*, además de la modalización de las sustancias individuales o de sustantivaciones individuales de modos individuales.

La expresión "este blanco", de esta hoja, notifica el concepto objetivante de *este blanco*, un *modo individual*. La relación de *este blanco* con *esta hoja*, designada por la preposición "de", es la de "*modalización*" de una *sustancia individual* por un *modo individual*. Sin embargo, la expresión "este blanco de esta hoja" designaría ante todo *este blanco* mismo, determinándolo como el *de esta hoja*; la expresión "este blanco, de esta hoja" designaría lo mismo, pero *significando* una particular conciencia de la determinación (—buen ejemplo de *lo significante* de un signo de puntuación como la coma); únicamente la expresión "este blanco es de esta hoja" designaría ante todo la relación misma de modalización; hasta la expresión "este blanco es el de esta hoja" designaría ante todo *este blanco* mismo, aunque determinándolo *individualmente* como *el* de esta hoja: la cópula "es" construida con un sujeto y un predicado como los de la expresión "este blanco es el de esta hoja" designa la relación de identidad entre dos objetos determinados con diferentes "notas", en el caso la identidad de *este* blanco y *el* blanco *de esta hoja*.

En la expresión "esta hoja es blanca", la expresión "esta hoja" notifica el concepto objetivante de la sustancia individual *esta hoja*; pero la expresión "blanca" ¿notifica el concepto objetivante del mismo modo *individual, este blanco*, de esta hoja, objetivado por el concepto notificado por la expresión "este blanco", o notifica una *especie* de modos individuales? Parece más bien esto último. O que aquí tenemos una relación entre una sustancia individual y una especie, que es la llamada clásicamente "participación" —en general,

de los conceptos por los individuos. Sería la relación notificada y designada por la cópula "es" construida con un sujeto y un predicado como los de la expresión "esta hoja es blanca".

En la expresión "la hoja es blanca", en que la expresión "la hoja" notifica el concepto universal que es la especie ínfima 'la hoja', menos aún notificaría la expresión "blanca" el concepto objetivante de un blanco individual. La relación que tendríamos aquí sería la de *modalización* de una *especie* de sustancias por una *especie* de modos. Sería la relación notificada o designada por la cópula "es" construida con un sujeto y un predicado como los de la expresión "la hoja es blanca".

Y las expresiones "esta hoja es blanca" y "la hoja es blanca" designarían ante todo las relaciones mismas de participación de la especie por el individuo o de modalización de una especie por la otra.

Las expresiones examinadas han designado únicamente objetos individuales y de los conceptos, universales del grado de la especie ínfima. Para mostrar la existencia de modos de universales de los demás grados y de conceptos no universales, sino de las demás clases, bastaría examinar expresiones como "este producto de la industria humana es útil", "este sér es individual", "el sér es trascendental" —pero parece un examen que puedo ahorrarme, sin perjuicio de poder concluir: hay modos modalizantes de conceptos, que parecen no poder ser por ende ellos mismos más que conceptos.

Pasemos a la *modificación*, o concebir u objetivar como modos objetos no concebidos u objetivados antes como modos.

Empecemos por la *cualificación*, o concebir u objetivar como cualidades objetos no concebidos u objetivados antes como cualidades.

¿Se concibe u objetiva alguna sustancia como cualidad? No parece, en el pensamiento vulgar. En el filosófico, lo veremos en la lección próxima.

No hay que confundir con auténticas sustantivaciones ciertas "derivaciones". De "*homo*" derivó "humano". Pero esto no es cualificar a ningún hombre individual ni al 'hombre', sino concebir u objetivar ciertos modos como "*específicos*" del 'hombre', como "generales" a todos los seres humanos o los más de ellos. De "hoja" deriva "hojoso". Pero esto tampoco es cualificar a ninguna hoja individual ni a 'la hoja', sino concebir u objetivar el modo 'abundante en hojas'.

¿Se conciben actividades como cualidades? Todas. Si las actividades son designadas por los verbos, éstos tienen participios —y gerundios— que objetivan las actividades designadas por los verbos como cualidades, ya del "sujeto", los participios activos o de presente, ya del "objeto", los pasivos o pasados: "amante" designa al sujeto por su actividad de amar como modo cualitativo de él; "amado", al objeto

como "objeto" de la actividad de amar como modo cualitativo de él. Esta cualificación de actividades se parece más a la designación de los pronombres que a la de los adjetivos determinativos, pero "implica" la modificación con la que se designa a las sustancias.

La diferencia entre "humano" y "amante" o "amado", es notoria: estas últimas expresiones designan la actividad misma de amar como modo; aquélla designa un modo específico del 'hombre', pero no esta especie ni ninguno de sus individuos sustanciales, como cualidad ella misma o él mismo.

¿Se conciben u objetivan relaciones como cualidades? Todas, a través de la activación. Acabamos de ver que hay cualificación de todas las actividades, y vamos a ver que hay activación de todas las relaciones. Luego, una vez las relaciones activadas, pueden cualificarse.

En cuanto a las cantidades, las considero desde ahora inclusas en las relaciones, para abreviar.

Sigamos por la *activación*.

¿Se concibe u objetiva alguna sustancia como actividad? Respondo lo mismo que a la pregunta sobre la cualificación de sustancias. Y hago advertencia pareja. Hay derivaciones parejas a la de "humano" de "*homo*" y "hojoso" de "hoja": de "hoja", "hojear". Este verbo no designa una hoja concebida u objetivada como actividad, sino una actividad ejercida con las hojas.

¿Se conciben u objetivan cualidades como actividades? Uno de mis ejemplos más repetidos ha sido el *amarillear* de esta hoja o de su blanco. "Amarillear" es un verbo derivado de "amarillo". Designa la cualidad designada por "amarillo" concebida u objetivada como actividad, como modo activo de la hoja: ésta amarillea. Es una auténtica activación. No un caso como el de "humano" o el de "hojear". No se designa una actividad que tenga con el amarillo una relación distinta de la de *ir* éste *modalizando, activamente*, la hoja: la actividad de amarillear no se ejerce sobre el amarillo; es la que el amarillo mismo ejerce sobre la hoja. ¿Es posible lo mismo de todas las demás —incontables cualidades? ¿Quién haría una inducción completa? "En principio", parece posible. El no haber palabras para ella en el lenguaje corriente, no denunciaría la inexistencia del fenómeno, sino la inadvertencia de él por el pensamiento vulgar. Lo que pase en filosofía, lo veremos en la próxima lección. Hay que hacer de nuevo la advertencia sobre las derivaciones. "Humanarse", hacerse hombre, portarse humanamente, quizá no sea activación de "humano", aunque lo parezca.

Sobre la activación de relaciones hube de llamar la atención en la lección de las relaciones entre las clases de existentes, hasta el punto de señalar la existencia de una tendencia a ella. Las relaciones

entre sustancias y modos, individuos y especies, géneros —y entre éstos—, universales, trascendentales, singulares y plurales, entre sustancias o modos y los existentes que primeramente no lo son, se denominan "sustanciación", "modalización", "sustantivación", "modificación", "cualificación"... "individuación", "especificación", "especialización", "generalización"...: todos, sustantivos verbales, que designan, concebidas u objetivadas como sustancias, *actividades*: sustanciar, modalizar... Pero ¿actividades individuales o especies de actividades? Sin duda hay actividades individuales, pero si no hubiese relaciones individuales, la activación de relaciones no podría ser más que de especies de relaciones. Y ¿podrán activarse todas las relaciones o especies de ellas? Respondo lo mismo que a la pregunta acerca de la activación de cualidades.

Concluyamos, con la *relativación*.

¿Se concibe u objetiva alguna sustancia como relación? Sería la modificación máxima: en Aristóteles ya es la relación la categoría menos sustancial. En el pensamiento vulgar no sólo no parece haber relativación de sustancias, sino tampoco de cualidades y actividades. Porque no habría que confundir con la auténtica relativación una "*resolución*" en relaciones como la que en la próxima lección veremos practicada por la filosofía.

Cosa de la misma índole pasa con la cuantificación de sustancias y de modos no cuantitativos. Más que una auténtica cuantificación, o concepción u objetivación de sustancias, cualidades, actividades o relaciones como modos cuantitativos o cantidades, hay cuantificación en el sentido de modalización por modos cuantitativos de aquellas sustancias o modos no cuantitativos que se prestan a ella, por ejemplo, de las sustancias materiales, extensas, según figura y número.

Por último, hay modificaciones de conceptos en el sentido de concebir u objetivar los conceptos como modos —a pesar de la sustantivación unida a la objetivación; pero como se trata de una concepción filosófica, se queda para la próxima lección.

En suma, se puede

1) sustantivar todo,
2) activar las cualidades y las relaciones,
3) cualificar las actividades y, a través de ellas, las relaciones,
4) no relativar nada, aunque sí resolver en relaciones todo,

y 5) no cuantificar nada, aunque sí modalizar cuantitativamente mucho, si no todo.

Estas conclusiones indican ya lo que puede llamarse la fuerza respectiva de los conceptos de 'sustancia' y de las cuatro especies de modos, o la correlativa fuerza de los objetos.

Adviértanse las "*superposiciones*" de estos fenómenos, de los de la misma especie, como sustantivaciones de sustantivaciones, y de diferente especie, como sustantivaciones de activaciones. No merecen detenernos más, después de recordar un caso conjunto de las dos mentadas: "individuación" es sustantivación de "individuar", e "individuar" activación de la relación entre conceptos no individuales e individuales o individuos.

LECCIÓN XX

SUSTANCIALISMO Y ANTISUSTANCIALISMO

En la lección anterior nos ocupamos con los fenómenos de la sustantivación y modificación en la objetivación propia del lenguaje corriente y el pensamiento vulgar. En la presente vamos a ocuparnos con los fenómenos correspondientes en la filosofía.

La más rápida ojeada memorativa a la historia de la filosofía, basta para registrar lo siguiente.

La teoría de las ideas de Platón es una concepción u objetivación de los conceptos como sustancias, o una traducción filosófica de la sustantivación de los conceptos al concebirlos u objetivarlos ya en el lenguaje corriente y el pensamiento vulgar.

La *Weltanschauung* de Aristóteles es de una pluralidad de sustancias primeras, totales y parciales, "sustanciantes" de antes de otras categorías y "participantes" de sustancias segundas. En esta última parte es platonizante; en la anterior, hace filosófica la *Weltanschauung* vulgar del hombre "occidental", pluralidad de sustancias con pluralidad de modos.

La *Weltanschauung* de Spinoza es de una sola sustancia con infinidad de modos.

La de Leibniz, de una infinidad de sustancias, cada una con una infinidad de modos: esto último es la serie de "percepciones" de cada "mónada". Pero una concepción como la de Leibniz que fuera más consecuente que la de éste, debiera concluir que la infinidad de sustancias es la conversión en éstas de todos los modos, una sustantivación universal o anulación del modo. En todo caso, la infinidad de las mónadas cada una infinita sería a la sustancia única e infinita de Spinoza, lo que la infinidad de los átomos cada uno finito sería al ente único y finito de Parménides.

La *Weltanschauung* de Hume es de ninguna sustancia, sino únicamente una infinidad de modos.

Históricamente tenemos, pues, en la filosofía las siguientes concepciones:

todos los conceptos como sustancias, o sustantivación de todos los conceptos;
una pluralidad de sustancias y una pluralidad de modos:
una sustancia y una infinidad de modos;
una infinidad de sustancias y una infinidad de modos —o ningún modo;
ninguna sustancia y una infinidad de modos.

Y ante tales combinaciones de tales factores, inmediatamente se ocurre la cuestión: ¿son todas las combinaciones de tales factores concebibles?

Y la respuesta: la combinatoria completa sería la de las 9 combinaciones posibles con los factores cero sustancias, una sustancia, una pluralidad de sustancias, cero modos, un modo, una pluralidad de modos, a saber:

1) cero sustancias y cero modos,
2) una sustancia y cero modos,
3) una pluralidad de sustancias y cero modos,
4) cero sustancias y un modo,
5) una sustancia y un modo,
6) una pluralidad de sustancias y un modo,
7) cero sustancias y una pluralidad de modos,
8) una sustancia y una pluralidad de modos,
9) una pluralidad de sustancia y otra de modos.

Pues bien,

2) sería la de la vía de la Verdad de Parménides, si los modos son las apariencias de la vía de éstas;
3) sería una monadología más consecuente consigo misma, más consciente de sus "implicaciones" que la de Leibniz;
7) es la de Hume;
8) la de Spinoza;
9) la de Aristóteles.
1) es la de la nada, pensada en un lugar u otro, conceptuada de puro concepto, u objetividad afectivamente, como en Heidegger, con todas las reservas que hacer acerca de la aplicación del concepto de "objetivación" al caso; no hecha concepción o sistema filosófico alguno, pues que una filosofía del nihilismo rigurosamente absoluto se reduciría a la palabra "nada".

Únicamente 4), 5) y 6), las combinaciones de cero sustancias, una sustancia y una pluralidad de sustancias con *un modo*, no parece haberlas pensado nadie, lo que en el acto promueve la pregunta: ¿será así? y ¿por qué?

Si concebir una pluralidad de puras sustancias y una pluralidad de puros modos es lo mismo, como veremos, lo mismo sería concebir un solo modo y concebir una sola sustancia, como quizá concibió Parménides, y, aún, concebir con la sola sustancia el solo modo de aquello de que ella sería.

Concebir una pluralidad de sustancias y un modo, sería concebir las sustancias de la pluralidad como simples y homogéneas, mas esto parece ser lo que niega el principio de la identidad de los indiscernibles.

El monismo del modo parece requerir el de la sustancia —reduciéndose a éste.

De lo anterior solo, después de las comprobaciones de la última lección, o de una conjugación de la fenomenología de la sustantivación y modificación y la que puede llamarse fenomenología histórica de las concepciones filosóficas bajo el punto de vista del sustancialismo y antisustancialismo, parece posible sacar fundadamente ciertas enseñanzas o conclusiones.

Son hechos históricos bien documentados las concepciones *de un mismo objeto*, el mundo, el universo, todo, *lo existente*, por lo menos como

una pluralidad de sustancias con un pluralidad de modos,
una sola sustancia con una pluralidad de modos,
una pura pluralidad de modos.

Estos hechos son históricos por ser concepciones de individuos del pasado histórico, Aristóteles, Spinoza, Hume, respectivamente. Mas para cada individuo que comprende tales concepciones, éstas se vuelven hechos de su propio pensamiento individual; y éste puede pensar, no solas las tres concepciones que son hechos históricos bien documentados, sino también y por lo pronto otras que *pueden* haber sido hechos históricos, por no estar tan bien documentadas, o por ser objeto de interpretación no documentada tan bien, o aunque no hayan sido, en absoluto, hechos históricos hasta —pensarlas él.

Ello basta para afirmar que le es *posible* al hombre, incluso *a un mismo hombre*, concebir el susodicho *mismo objeto, lo existente*, en formas tan divergentes, y hasta *contradictorias*, como

una pluralidad de sustancias o una sustancia, con una pluralidad de modos;
una pura pluralidad de sustancias o una pura pluralidad de modos.

Conviene "concretar" todo lo posible tales concepciones, esto es, objetivar un mismo objeto individual con el concepto correspondiente a él o de él en cada una de las concepciones.

Una vez más *esta hoja*, que por los servicios que viene prestán-

donos merecería la más alta condecoración de —nuestra república, si una fuese esta clase.

Esta hoja concebida

a la aristotélica, es (se objetiva como) una *sustancia,* con modos como su color blanco —que merecería co-llevar la condecoración o compartir los gajes que debieran serle anejos —*de la pluralidad de* otras muchas *sustancias* semejantes— en cuanto sustancias, con sus modos;

a la spinoziana, es (se objetiva como) un *modo* extenso *de la sustancia* única que es (la del) Todo; su color blanco es un modo del modo que es ella; las otras muchas sustancias semejantes según la concepción aristotélica, son (se objetivan como) modos semejantes —ahora, en cuanto modos;

a la humeana, es (se objetiva como) un *modo de ninguna sustancia,* sino pura y simplemente *de la pluralidad de modos* que es (el) Todo; su color blanco es un modo del modo que es ella, u otro modo de la misma pluralidad; las otras muchas sustancias semejantes o modos semejantes *de la sustancia* —según las concepciones aristotélica y spinozinana— son (se objetivan como) modos semejantes, es decir, en cuanto modos *de la* misma *pluralidad, de modos sin sustancia* alguna;

a la leibniziana, en fin, como parte de la "percepción" actual de la mónada que soy yo, o como modo del modo que es esta percepción de la sustancia que soy yo; modo "representativo" de una infinidad de mónadas nudas o sustancias como —en cuanto sustancias— la que soy yo.

Pues bien, ¿cómo es posible concebir *esta misma hoja* como *sustancia con modos de una pluralidad de sustancias con modos,* como *modo de una pluralidad de modos de una sola sustancia,* como *modo de una pluralidad de modos sin sustancia alguna* y como *modo de una pluralidad de modos de una sustancia de una pluralidad de sustancias representada por él?*

Únicamente si semejantes concepciones, como ya las objetivaciones de las sustantivaciones y modificaciones del lenguaje vulgar, *no* son *impuestas* por unos *objetos independientes de todo concepto,* sino, todo lo contrario, son *concepciones, conceptos,* objetivantes de objetos en el sentido de *constituyentes* de éstos, *de los objetos* —bien que parcialmente o en la medida señalada por el fenómeno de los *límites a las modificaciones* y *no a la sustantivación,* si estos límites no son *del pensar mismo*...

Pero esta primera enseñanza o conclusión resulta corroborada y enriquecida por otros hechos históricos y fenómenos de experiencia generalizada. Se trata de la complicación de las concepciones con los

conceptos de finito e inifinito, y de la especificación de ellas según las cuatro especies-géneros sumas de modos.

Con los conceptos de finito e infinito no puede complicarse la concepción de la nada. Podrían complicarse las tres concepciones en que uno de los factores combinados es un solo modo; pero vimos cómo son reducibles a otras, y por eso ni han sido desarrolladas, ni se han complicado con otros conceptos. La concepción de una sola sustancia sin modos podría concebir la sustancia como infinita; pero Parménides la concibe como finita, y Meliso, que la concibe como infinita, quizá no la concebía sin modos, o quizá la concebía, más que a la dudosa manera de Parménides, a la manera cierta de Spinoza. Nos quedamos así solamente con las cuatro concepciones de

la pluralidad de sustancias con pluralidad de modos —Aristóteles;
la sustancia única con pluralidad de modos —Spinoza;
la pluralidad de sustancias sin modos —monadología consecuente;
la pluralidad de modos sin sustancias —Hume.

Seguramente que Aristóteles concebia la pluralidad de las sustancias primeras y las de los entes de las demás categorías como infinitas, en el sentido, no estricto, de innumerables; pero, además, admitiendo infinitos potenciales de adición o división de espacio, tiempo y número, y la identidad de los aditivos y los divisivos en cierto respecto, que tomaremos en cuenta más adelante, estaba en posibilidad, cuando menos, de admitir la infinidad *stricto sensu* de los entes de las categorías distintas de la sustancia, si no de las sustancias mismas.

Spinoza concibe su sustancia única como infinita en el sentido estrictísimo de ser una infinidad de infinitos —los atributos—, y los modos como infinitos en número, si finito cada uno.

Leibniz concibe sus mónadas como infinitas en número, y una de ellas, la divina, como infinita esencial y existencialmente. Su concepción de las demás mónadas como finitas, no parece consecuente del todo con otras dos notas de la concepción de ellas, la infinidad, quizá, y no mera innumerabilidad, de las sucesivas "percepciones" de cada una, y la "representación" de las demás infinitas mónadas por cada una en cada una de sus "percepciones". Es por lo que la consecuencia cabal fuera la anulación de los modos.

En fin, puede pensarse que Hume pensaba, a su vez, sus puros modos como infinitos en número, aunque cada uno finito.

Pero lo decisivo no son las concepciones históricas, con su facticidad defectuosa o deficientemente conocida, sino las posibilidades mentales puras de que las concepciones históricas son realizaciones parciales en el doble sentido de no realizar todas las posibilidades y de realizar algunas defectuosamente. Lo decisivo es el *hecho* de

que el pensamiento humano *puede* concebir el mundo, el universo, el Todo, según las varias combinaciones de estos factores:

"finidad" o infinidad numérica de las pluralidades,

finitud o infinitud esencial o existencial de las unidades de las pluralidades, índole aditiva o divisiva de las infinidades o infinitudes,

potencialidad o actualidad de las infinidades o infinitudes aditivas o divisivas.

Las combinaciones posibles son demasiadas para examinarlas aquí todas una por una. Ni hace falta. Las conclusiones inferibles del examen de algunas serán inferibles *a fortiori* de las demás o de todas. Los factores se requieren entre sí de tal forma que cada una de ellas "implica" unas y se contrapone esencialmente a las otras.

Fijémonos, pues, en la *posibilidad*, que vamos a *realizar*, de concebir el Todo como

una pluralidad, finita o infinita, aditiva y actual, de puras sustancias finitas esencial y existencialmente,

o

una pluralidad, finita o infinita, aditiva y actual, de puros modos finitos esencial y existencialmente.

Prescindamos de las posibilidades o imposibilidades de —su realización o efectividad, de su verdad o falsedad, de las antinomías que entrañarían y que condicionarían tales posibilidades o imposibilidades, y que nos harán volver a la infinitud como tema en el segundo semestre del curso. Atengámonos a las puras concepciones, en cuanto tales tan posibles como efectivamente las estamos pensando. Y díganme: entre

una pluralidad, finita o infinita, aditiva y actual, de puras *sustancias* finitas esencial y existencialmente

y

una pluralidad, finita o infinita, aditiva y actual, de puros *modos* finitos esencial y existencialmente,

qué *diferencia* reconocen.

Porque por mi parte no soy capaz de reconocer *ninguna*.

Sustancias son *sustancias* únicamente si son sustancias *de modos*;

modos son *modos* únicamente si son modos *de sustancias*;

sustancias *sin* modos son sustancias *o* modos, o *ni* sustancias *ni* modos;

modos *sin* sustancias son modos *o* sustancias, o *ni* modos *ni* sustancias.

Todo ello ¿no ha enriquecido y corroborado, como anuncié, la conclusión sacada anteriormente?:

semejantes concepciones parecen posibles únicamente si *no* son *impuestas* por unos *objetos independientes de todo concepto*, sino, todo lo contrario, son *concepciones* objetivantes de objetos en el sentido de *constituyentes* de éstos, *de los objetos.*

Pero aún debemos tomar en cuenta la especificación de las concepciones anteriores según las cuatro especies-géneros sumas de modos.

Hasta ahora hemos tratado de sustancias y modos sin especificar éstos como cualidades, actividades, relaciones, cantidades. Si así los especificamos, ¿con qué nos encontramos en la historia de la filosofía y qué es todo lo que puede concebir nuestro pensamiento?

El atomismo antiguo pasa por ser una "*cuantificación*" del mundo aparente, cualitativo. Rigurosamente, es una explicación causal del mundo aparente por el mundo no aparente de una pluralidad infinita, aditiva y actual, de sustancias finitas de modos activos, relativos y cuantitativos, cada uno finito y finitos en número los de cada sustancia. Una cuantificación del mundo físico todo sería más bien una concepción como la de ciertos filósofos de la ciencia natural y Husserl —en las *Ideas*: una pura formulación matemática de los puros fenómenos —sin "modelos" o sin materia más allá de los fenómenos. Pero una concepción semejante no parece una rigurosa "*cuantificación*", una concepción u objetivación de las cualidades y las actividades mismas como cantidades o relaciones cuantitativas, equivalente, por ejemplo, a la activación de la cualidad misma del *amarillo* en su *amarillear* esta hoja, sino tan sólo una concepción de las cualidades y las actividades como teniendo modos cuantitativos, digamos figura, movimiento, número, o como "*modalizada*" por cantidades —formulables matemáticamente.

La *Weltanschauung* de Hegel puede interpretarse en el sentido de una *Weltanschauung* "*relacionalista*", por haber razones para pensar que sus categorías son todas de índole "relacional" o de relaciones. Pero la *Weltanschauung* "*relacionalista*" a que puede llegarse así —o independientemente de Hegel y de cualquier otro filósofo, salvo necesidad como la de aprender en los clásicos a filosofar, ¿será una auténtica "*relativación*", o concepción, u objetivación, de las cualidades y actividades mismas, y no sólo de las cantidades, de la Sustancia-Sujeto como relaciones, equivalente, para repetir el ejemplo, a la activación del *amarillo* en el *amarillear*, o no será sino una "*resolución*" de las cualidades y actividades en relaciones? Lo que querría decir, no concebir u objetivar, por ejemplo, *este blanco* como *siendo* un *complejo* de relaciones, o una *relación* de relaciones, o en suma, puras *relaciones*, sino como *siendo modalizado por rela-*

ciones: ¿es que este *blanco* mismo como matiz cromático, o yuxtaposición de matices cromáticos, *es* su *contraste* con los otros colores de las cosas que rodean esta hoja, su *diferencia* relativamente a los otros modos de esta hoja, la forma, la lisura, etc., su relación de *modalización* de esta hoja, etc., etc., o *es* este matiz o matices, cualitativos, indefinibles, por irreducibles a nada distinto de ellos, pero *en* las relaciones de contraste, diferencia, modalización... indicadas, o *modalizado* por tales modos relativos?

A las concepciones "*sustancialistas*" de las edades anteriores (a —podemos decir Hume, desde éste) se ha tendido crecientemente a reemplazarlas por las concepciones tituladas de "*antisustancialismo*" o "*actualismo*". De estos títulos, el opuesto al de "sustancialismo", no notificaría más que una concepción de puros modos sin sustancia alguna, pero el otro parece notificar una concepción de puros modos *activos*: el mundo no sería más que una pluralidad de actividades, sin sustancias, y, a lo sumo, de cualidades y relaciones activadas. En la lección anterior comprobamos que ya lenguaje corriente y pensamiento vulgar "*activan*" cualidades y relaciones. Más posible efectivamente que una *Weltanschauung* cuantitativa o relacional, parece una *Weltanschauung* en la que se conciban u objetiven, por ejemplo, los *blancos* como *blanqueando* las *formas*, o *blanqueantes* de éstas, o éstas *blanqueadas* por ellos, y *conformándolos* o *conformantes* de ellas, y como este *blanquear* mismo y este mismo *conformar* todas las relaciones entre los modos.

Los hechos son, como mínimo, las tendencias a concebir el mismo objeto, *lo existente*, como una pluralidad, ya de puras actividades, ya, incluso, de puras cantidades.

Esta conclusión ¿no enriquece y corrobora aquella que pareció imponerse ya dos veces?

Pero al formularla la primera vez la terminé con una "*limitación*" que no repetí al formularla la segunda, pero que debo repetir ahora, para tomarla en la consideración debida:

> ... concepciones, conceptos, constituyentes de los objetos —bien que parcialmente o en la medida señalada por el fenómeno de los *límites a las modificaciones* y *no a la sustantivación*, si estos límites no son *del pensar mismo*...

Ahora tengo, ante todo, que rectificar la redacción en razón de lo aportado por lo expuesto desde la lección anterior.

La lección anterior, sobre los fenómenos de la sustantivación y las modificaciones en el lenguaje corriente y el pensamiento vulgar, impuso estas conclusiones: se puede

1) sustantivar todo,
2) activar las cualidades y las relaciones,

3) cualificar las actividades y, a través de ellas, las relaciones,
4) no relativar nada,
5) no cuantificar nada.

Ahora, los hechos históricos de las concepciones filosóficas sustancialistas y antisustancialistas, y los hechos del pensamiento que son las efectivamente posibles combinaciones todas de los factores que entran en las concepciones históricas, imponen rectificar o completar las conclusiones de la lección anterior como sigue: se puede

1) *sustantivar todo* —y también concebirlo todo como pura pluralidad de modos, sin especificación de éstos;

2) activar las cualidades y las relaciones, incluidas las cuantitativas —y, mediante la anterior concepción de todo como pura pluralidad de modos, *concebirlo todo como pura pluralidad de actividades*;

3) cualificar las actividades y, a través de ellas, las relaciones, incluidas las cuantitativas —y, mediante la misma anterior concepción de todo como pluralidad de modos, *concebirlo todo como pura pluralidad de cualidades*;

4) si no "*relativar*", propiamente, nada, sí "*resolverlo*" *todo en relaciones*;

5) si no "*cuantificar*", propiamente, nada, sí *concebirlo todo como "modalizado" cuantitativamente*. Si aquí se piensa que *no* "*todo*", sino *sólo lo* "*físico*", bastará recordar a Hegel, para quien las categorías de la cantidad son tan "*universales*" como las de la cualidad que las preceden y como todas las demás, que las siguen.

Conclusiones a las que habría que añadir la doble posibilidad de *concebir*, ya no los individuos, sino *los conceptos* mismos, ya como sustancias, a la manera de Platón, ya como modos psíquicos de las sustancias psíquicas, a la manera de cuantos, concibiéndolos como existentes diferentes de los preceptos físicos, las imágenes y los demás fenómenos psíquicos, no los conciben como objetos o existentes ideales.

Puede parecer que sustantivar modos, cualificar actividades y relaciones, y activar cualidades y relaciones, por un lado, y, por otro, concebirlo todo como sustancias o como modos, o como cualidades, o como actividades, y resolverlo todo en relaciones, y concebirlo todo como modalizado o modalizable cuantitativamente, son operaciones muy diferentes: las primeras, vulgares; las segundas, filosóficas. Pero mejor parece que unas y otras pueden ordenarse entre extremos, si muy distantes y separados, sin embargo, de una continuidad sin solución, en que la filosofía no haría más que llevar al extremo, como quizá sea su función dentro de la economía de lo humano, cada una

de las potencias y tendencias, ya del pensamiento vulgar, por naturales al humano.

Pensamiento vulgar	*Pensamiento filosófico*
Sustantivación de modos	
	Concepción de todo como sustancias
Cualificación de actividades y relaciones	
	Concepción de todo como cualidades
Activación de cualidades y relaciones	
	Concepción de todo como actividades
	Resolución de todo en relaciones
	Modalización cuantitativa de todo
	Concepción de todo como modos

Ahora bien, ¿serán los hechos y fenómenos estudiados en estas dos últimas lecciones, fundadamente susceptibles de otra interpretación que la de que los conceptos de 'sustancia', 'modo', 'cualidad', 'actividad', 'relación', 'cantidad', son formas de concebir los individuos y los conceptos de una laxitud y labilidad tales —entiéndase posibilidad de concebir *con unas u otras los mismos objetos*, por *falta de correspondencia rigurosa con unos objetos independientes totalmente de ellas*—, que hay que concebirlas, a su vez, como *conceptos constituyentes de los objetos* o existentes mismos —a *voluntad* de la *razón* misma, lo que querría decir: según mueva a la razón pura la práctica? . . .

Tal conclusión parece entrañar un idealismo absoluto, si no hubiese límites a tal laxitud y labilidad, (como parece haberlos en la tendencia vulgar a la sustantivación de todo, pero no a la modificación de todo, en la dificultad de relativarlo —y cuantificarlo— todo en el sentido propio y riguroso en que no parece tan difícil cualificarlo y activarlo todo . . .) Pero ¿y si estos límites fuesen, no de las posibilidades de constituir los conceptos *parcialmente* los objetos, sino de las posibilidades de constituir los conceptos *totalmente* los objetos, es decir, no que los conceptos no puedan *constituir totalmente*

los objetos, sino que no puedan *constituirlos totalmente* más que *en ciertas formas*? . . .

En todo caso, ¿no entrañará la anterior conclusión una de las razones de ser radicales y radicalmente explicativas de la pluralidad histórica de las filosofías? . . .

LECCIÓN XXI

TODOS Y PARTES

Después de haber pasado revista completa a las relaciones entre las clases y subclases de existentes que hubimos de reconocer partiendo de la clasificación de las partes de la oración, se ocurre la cuestión del *principio* o *criterio* de la clasificación de los existentes, que daría unidad a las clases y subclases integrantes de ella.

Hemos debido reconocer la existencia de dos clases de existentes, individuos y conceptos, subdivididos los individuos en las subclases de las sustancias y los modos, y los conceptos en las subclases de los individuales, universales y cuasiuniversales, todos ellos singulares, y los plurales (no habiendo plurales de individuos, sino conceptos plurales de individuos o de conceptos, correspondientes a los conceptos individuales o universales, y cuasiuniversales, de ellos, de los individuos o los conceptos). ¿Hay algo de común, de cuasiuniversal, entre todas estas clases y subclases?

Sí. Todas ellas son cuasiespecies de los cuasigéneros 'el todo' y 'la parte'.

Las sustancias son todos de sus sustancias parciales y de sus modos. Esta hoja es el todo de sus posibles mitades o cuartos —o pedazos irregulares, y de su color blanco, su lisura satinada, su forma rectangular, su tamaño... —como esta mesa es el todo de su tablero, patas, cajones, que no son más reales o menos "*posibles*" que sus pedazos irregulares, si se la deshiciera violentamente —como yo soy el todo de mi cuerpo y mi alma, o de los posibles pedazos irregulares de mi cuerpo, si a ustedes les diese por descuartizarme en venganza de haberles infligido este curso, y de mi alma separable del cuerpo pero simple e indivisible. Éste sería el concepto "*fenomenológico*" de sustancia, o la definición de la 'sustancialidad' *fenomenológica* ésta: 'ser un todo de partes separables y modos inseparables'; y la de la '*modalidad*' fenomenológica: 'ser parte inseparable de sustancia'. 'Separable' o 'inseparable' equivaldría a: 'posibilidad' o 'imposibilidad de existir en la misma forma que aquello *en* que se existe': el tablero de la mesa puede existir como la mesa; el blanco de esta hoja, no

como la hoja. ¿Tautologías? ¿Definiciones insatisfactorias? De acuerdo, pero les recuerdo lo que dice Aristóteles de la potencia y el acto al comienzo del capítulo v del libro IX de la *Metafísica*.

Los todos que son las sustancias son pluralidades heterogéneas o conjuntos de sus modos.

Los modos no simples son todos conjuntos de sus modos "*parciales*". No tiene nada de particular, puesto que son sustantivables.

Las especies y los géneros son todos de los individuos de las respectivas "*extensiones*" y de las "*notas*" de las respectivas "*comprensiones*": 'la hoja', 'el blanco', 'la sustancia', 'el modo', respectivamente, de todas las hojas, todos los blancos, todas las sustancias, todos los modos individuales habidos y por haber; y, por ejemplo, 'la hoja', de las notas 'pedazo de papel' 'de forma rectangular', etc., y 'la sustancia', de las notas 'existente' 'en sí'. Esta índole, de todos, de los universales, fue reconocida por la filosofía clásica. Es la entraña de la forma *sui generis* de concebir los universales a los individuos: como todos de notas, son los universales pluralidades heterogéneas o conjuntos en correspondencia con los conjuntos de modos de los individuos; como todos de los individuos mismos, no son los universales pluralidades homogéneas, sino que les corresponden éstas, incorporadas en los plurales, según se indicó en lección anterior.

Los trascendentales son todos de todos los individuos y de todos los conceptos, o de todos los existentes, o de todos los singulares de su "extensión *trascendental*" y de las notas de su comprensión, si ésta no se reduce a una o no es simple. Como todos de notas, serían conjuntos en correspondencia con modos de las sustancias, de los modos y de los conceptos. Esta correspondencia se daría aunque fuesen simples: a la nota única de la existencia correspondería el modo de la existencia de cada sustancia, modo o concepto —modo ciertamente *sui generis*, que será el tema del segundo semestre del curso. Como todos de los singulares, no son pluralidades homogéneas, sino que les corresponden éstas, incorporadas en plurales como *los existentes*. Todo lo dicho vale también de ellos mismos en reflexibilidad peculiar: *esta hoja* es un existente, y el concepto específico 'la hoja' es un existente, y el concepto trascendental 'existente' es, él mismo, un existente.

Los conceptos de clases y subclases de existentes ocupan una especie de posición intermedia entre los universales y los trascendentales. De ellos hay que decir, pues, lo mismo *mutatis mutandis*, que es tan poco, que no merece que nos detengamos en ello.

Los plurales son todos de sus singulares, homogéneos o heterogéneos: 'estas hojas' es un todo de esta hoja y ésta y ésta ... y ésta; 'las hojas' es un todo de 'la hoja de papel de escribir', 'la hoja de

papel de empacar', etc.; *esta hoja* es el conjunto que ya vimos; 'la hoja', el conjunto de las notas antes mentadas.

No hay necesidad de definir aquí, como antes la 'sustancialidad' y la 'modalidad', ahora la 'individualidad', la 'conceptualidad' y sus cuasiespecies, incluidas la 'singularidad' y 'pluralidad'. Quedaron más que definidas en las lecciones anteriores.

Parece haber tres clases o especies de todos: los sustanciales, los universales y cuasiuniversales, los plurales. Pero los sustanciales son plurales heterogéneos o conjuntos; los universales y cuasiuniversales son conjuntos por la comprensión, y por la extensión se reducen a los plurales homogéneos. Los individuos no tienen extensión, sino sólo comprensión; por eso son conjuntos y no tienen con los plurales homogéneos la relación que los universales. Luego *no hay más que dos clases o cuasiespecies de todos*: las de *los plurales*:

homogéneos: con los universales, por la extensión;
heterogéneos o conjuntos: con los individuos y los universales, por la comprensión.

Así, todos los existentes se reducen a *la singularidad y la pluralidad* —del "uni-verso", que parecen ser *las categorías* —*formales*— dominantes del pensamiento o constitutivas o *integrantes sumas o radicales de la razón humana.*

Hay que añadir la aclaración de la relación entre 'singularidad' y 'unidad'. El término de "unidad" es muy equívoco. Entre sus varias notificaciones o designaciones, aquí interesan las siguientes.

"*Una*" *unidad* de una pluralidad es *cada uno de los singulares* de ésta, homogéneos o miembros.

"*La*" *unidad* de una pluralidad es *el universal o cuasiuniversal* que unifica los singulares "*homogéneos*" de una pluralidad "homogénea", o *el 'concepto (de) conjunto', o (de) 'relaciones'*, que unifica los singulares heterogéneos de un "*conjunto*".

"*La*" *unidad* de una pluralidad es también *la singularidad* de ésta.

El universo es "*una*", esto es, *singular* pluralidad —*homogénea* de los existentes, unificados por el trascendental 'existente', y heterogénea o *conjunto* de los existentes de las diferentes clases o subclases en las relaciones entre éstas expuestas en las lecciones anteriores.

En este *respecto, del universo,* parece *preferible,* pues, *el concepto de 'unidad' al de 'singularidad', como correlativo del de 'pluralidad'*, y la categoría de 'unidad' a la de 'singularidad'. Lo mismo, respecto de la parte del universo que es la historia, y que nos ocupará en la última lección de este primer semestre y en las últimas del segundo.

La fenomenología de los todos y las partes, o de la unidad y pluralidad, a que nos ha traído el examen de los *elementos* de los uni-

versos de la expresión, del pensamiento y de los objetos, que son las partes de la oración, los conceptos notificados por ellas y los objetos designados por estos conceptos, y por los que pensamos deber metódicamente proceder a la fenomenología más analítica de cada uno de los ingredientes o concomitantes de la expresión verbal encontrados en la fenomenología inicial de ésta)—nos devuelve así a la *composición* de tales elementos en los respectivos universos, o a la *re-integración* de éstos.

La composición de las partes de la oración en construcciones sintácticas del discurso verbal, notificantes de la composición de los conceptos en los juicios y raciocinios del discurso del pensamiento, tiene un primera parte fundamentalísima en la "*denotación*" y "*connotación*".

Sea la expresión "esta hoja tan blanca". Notifica el concepto individual 'esta hoja tan blanca', que objetiva la sustancia individual que es *esta hoja* misma *tan blanca;* o la expresión *designa* este objeto. Pero lo designa o se lo objetiva *modalizado* por la cualidad *blanca, modalizada* a su vez por la cantidad *tan.* La *hoja* misma está objetivada *en sí* o *por sí;* la cualidad *blanca* está objetivada *en* o *por la hoja, la sustancia;* la cantidad *tan* está objetivada *en* o *por la cualidad blanca.* Son dos formas o especies de objetivación fenomenológicamente diferentes. Diferenciémoslas, con arreglo al método fenomenológico, denominándolas con sendos términos técnicos: convengamos en llamar "*denotación*" a la primera y "*connotación*" a la segunda.

El concepto total 'esta hoja tan blanca' *denota* el objeto total que es *esta hoja* misma *tan blanca.*

Los conceptos parciales 'blanca', 'tan' —y 'esta' *connotan* respectivamente:

el modo cualitativo individual que sería el color blanco de esta hoja —o la especie de modos cualitativos de color 'el blanco' "participada" por la sustancia individual que es esta hoja;

el modo cuantitativo individual que sería el *tanto* del blanco de esta hoja —o la especie de modos cuantitativos 'el (ser) tanto' "participada" por el blanco de la hoja, blanco de suyo individual o individuado por la "participación" de la hoja en 'el blanco';

el modo relativo individual que sería *esta* relación de *mayor cercanía* de esta hoja a mí —o la especie (de) modo relativo que sería la 'mayor cercanía a la primera persona' "participada" por esta hoja.

El concepto parcial 'esta hoja' *denota,* asimismo, *esta hoja,* pero sin las connotaciones "superpuestas" *tan blanca*:

lo denotado puede separarse de lo connotante.

Lo connotante no puede como tal *separarse de lo denotado*:

"tan blanca" es una expresión tan inseparable en sí y por sí como lo es el concepto que notifica: el objeto objetivado por este concepto es un *modo* —a su vez modalizado— que *no puede existir, ser existente,* sino *de* o *en* una sustancia de suyo o por sustantivación: la "*in*separa*bilidad en sí y por sí*" no es más que la contradicción, el *imposible* de que sea *en sí y por sí* aquello que, como el modo, *es en o por otro.*

Se ocurre que "esta hoja tan blanca" parece una expresión tan inseperable, por incompleta, como "tan blanca", a la que le falta la de la sustancia del modo notificado o designado por ella. Pero

1º) con tono exclamativo resulta completa;

2º) si con tono enunciativo no lo resulta, es porque el 'tan' es concepto de una relación *correlativa* que está requiriendo su otro término, el correlato: *que* ... o *como* ...; compárese: "esta blanca hoja", "esta hoja blanca"; y obsérvese que la correlación no dejaría de requerirse por considerar la expresión como elíptica de "esta hoja *es* tan blanca";

3º) los conceptos son *elementos* del pensamiento, que *necesitan integrarse* en juicios... Con la doctrina de los todos y las partes se ha iniciado, según indiqué, la de tal integración y su necesidad.

Pero *lo connotante puede separarse de lo denotado, denotándolo* a su vez, como la expresión "lo tan blanca de esta hoja", que objetiva, ya no *la hoja* como tan blanca, sino *lo tan blanca* mismo de la hoja..., o con la expresión "este blanco, tan blanco"... Notablemente, estas expresiones denotan lo antes connotante *sustantivándolo.*

Ahora bien, ¿será *denotable todo lo connotante*...? Por ahora, no hay razones para más que afirmar y anticipar que las proposiciones anteriores son verdaderas *leyes* de la denotación y connotación, tan importante como mostrará lo ulterior de este curso; y para indagar los alcances de la denotación y connotación. Son formas o especies de concebir u objetivar, por lo que la indagación viene a ser la de los conceptos que denoten o denotantes y los que connoten o connotantes.

Acabamos de comprobar que *denotan*:

1º) los conceptos *individuales de sustancias*: 'esta hoja tan blanca', 'esta hoja'; superfluo añadir "totales"...;

2º) los conceptos *individuales de modos* sustantivados: 'lo tan blanca de esta hoja', 'este blanco'.

Y que *connotan*:

los conceptos, individuales o universales, *de modos* como tales, o

modalizando sustancias de suyo o por sustantivación, *no sustantivados, aparte.*

Vayamos, pues, pasando revista a todas las demás subclases de conceptos, y puntualizando si denotan o connotan, y cómo lo hagan.

'La hoja', 'la sustancia', especie ínfima y género sumo de las sustancias: *denotan* —pero ¿qué?:

los individuos, las sustancias, que objetivan en su forma *sui generis*: "*universalmente*", a diferencia del objetivarlos en su forma *sui generis*, "*individualmente*", los conceptos individuales.

'El blanco', 'el amarillear', 'el modo', especies ínfimas y género sumo de los modos: *denotan*

los individuos, los modos, que obejtivan "*universalmente*".

'El existir', 'la existencia', 'el existente', que son respectivamente *el* trascendental —*modal*—, la segunda sustantivación de él, el trascendental *sustancial* obtenido objetivando la sustancia del modal por éste —como con los pronombres. *Denota*

los singulares, los existentes, que objetiva en su forma *sui generis*: "*trascendentalmente*".

'El individuo', 'el concepto', 'el concepto individual', 'el universal', 'la clase de existentes': *denotan*

los individuos o los conceptos que objetivan en su forma *sui generis*: "*cuasi universalmente*".

'Estas hojas', 'estos blancos', 'estas sustancias', 'estos modos', 'las sustancias', 'los modos', 'los individuos' *denotan* a los individuos objetivados, sustancias o modos sustantivados. 'Los conceptos', 'los universales', 'las clases de existentes', 'los singulares' y 'los plurales' *denotan* a los conceptos objetivados.

Y hemos pasado revista a todas las suclases de conceptos.

Entonces, ¿*connotan exclusivamente* los conceptos de *modos como tales?*

En efecto, con tal de tener en cuenta que los modos modalizan *no sólo individuos, sino también a los conceptos*:

no sólo en 'esta hoja tan blanca', 'blanca' connota *la hoja* y 'tan' a *blanca,* sino que en 'este concepto tan complejo', 'complejo' connota *al concepto* y 'tan' *a su complejidad.*

Lo connotante connota propiamente el objeto denotado. Derivadamente puede decirse que connota al concepto denotante. "Connotación" es término que debe reservarse para la relación entre lo connotante, el concepto, y lo connotado, el objeto o el concepto, como "denotación" para la dada entre lo denotante, el concepto, y lo denotado, *el objeto —siempre.*

En suma:

denotan todos los conceptos de sustancias o sustantivaciones;
connotan todos los conceptos de modos en cuanto tales, o modalizando sustancias o sustantivaciones, no sustantivados ellos mismos aparte de éstas.

La denota*bilidad* de *lo connotante* es *posibilidad de sustantivación* de *lo modal.*

Denotación y connotación están en tan íntimas relaciones con sustantivación, y con sustanciación y modalización.

La composición de los conceptos en juicios se hace por medio de los conceptos notificados por los verbos en las formas no infinitivas, o sea, por conceptos individuales de actividades o modos activos individuales (—o especies de ellas participadas): es, por ende, un caso de la modalización, la de sustancias —o sustantivaciones— por los modos activos, y, por lo mismo, un caso de la denotación y connotación. Como se comprueba en sendos ejemplos del verbo sustantivo, en sus dos construcciones y notificaciones-designaciones, y de un verbo no sustantivo.

De "esta hoja amarillea" puede dudarse entre si denota *esta hoja* connotándola de que *amarillea* y si denota que *amarillea.* La razón de la duda es que lo designado en primer término de la atención o el interés fenomenológicos, no es esta hoja, y en segundo término su amarillear, sino, al revés, en primer término el amarillear —de ella, en segundo término, por indispensable que sea para sustanciar el modo. Pero quizás se deba distinguir entre *términos de la atención* en la designación y *denotación —y connotación*: éstas serían relaciones de los objetos entre sí; aquéllos, de los objetos con los sujetos —lo que no impediría que éstos decidiesen de aquéllas. Si la expresión denotase el *amarillear* de esta hoja, evidentemente no connotaría *esta hoja* misma, por ser imposible concebir esta sustancia individual como modo en este caso. Luego denotaría también *esta hoja.* Sería un caso de peculiar doble denotación sin connotación. (Ésta podría sobrevenir, y a cada una de las denotaciones, como "esta hoja tan blanca amarillea rápidamente".) Pero aun en este mismo caso, de denotar que *amarillea —esta hoja,* el denotado *amarillea* es un modo de *esta hoja,* y por tal puede concebirse como connotándola. Esta posibilidad parece razón decisiva para concluir que "esta hoja amarillea" denota *esta hoja* connotándola de que *amarillea,* aunque esta connotación *activa* sea de especie diferente de la *cualitativa* y la *cuantitativa* de "esta hoja tan blanca", y tenga un interés singular. Puede añadirse que la denotación propiamente tal del amarillear de la hoja, la haría la sustantivación individuante "este amarillear de esta hoja", como para cualquier otro modo, según vimos. Del "ama-

rillea" de "esta hoja amarillea" cabe, ante todo y como debí decir en más de un pasaje de este curso, la duda de si designa un modo individual o notifica una especie participada.

De "esta hoja era blanca" puede dudarse entre si denota *esta hoja* connotándola de que *era blanca* y si denota el *haber sido blanca* —*esta hoja* (nótese que no hay más que la forma verbal "haber sido" para sustantivar "era" y "fue"). En cualquiera de los dos casos, sería la connotación doble: la del modo cualitativo individual o especie de modos participada, designado o notificada por "blanca", y la de la relación de "inherencia" o "participación", según la terminología tradicional, de "modalización", según la nuestra, designada o notificada, en este caso, no por una construcción apositiva, como en "esta blanca hoja", sino por la cópula —relación a su vez modalizada temporalmente por el modo pasado designado o notificado por la forma de pretérito imperfecto. Por razones parejas a la aducidas en el caso de "esta hoja amarillea", la conclusión debe ser también pareja: "esta hoja era blanca" denota *esta hoja* connotándola de que *era blanca*. La denotación propiamente tal de que *era blanca*, es obra de una expresión sustantivamente como esta misma de "*que* era blanca".

Y pareja debe ser la conclusión acerca de "esta hoja es", como expresión sinónima de "existe esta hoja". Aun en este orden sintáctico (hipérbaton), que responde al interés ante todo por la existencia, ésta, aquello por lo que prevalece el interés, es un modo activo de esta hoja, es connotación de la hoja denotada.

La composición de los juicios en raciocinios y de éstos en discurso, se hace por medio de relaciones designadas o notificadas por partes de la oración como las preposiciones y conjunciones, o por la pura construcción intraclausular o yuxtapositiva de las cláusulas.

La composición de los objetos o existentes mismos objetivados o designados, es obra fundamentalmente de las relaciones de sustanciación y modalización, de universificación y de pluralización: el universo real —*latissimo sensu*— se "*presenta*" como conjunto de sustancias con modos —y de conceptos con que se conciben los conjuntos de sustancias con modos y los conceptos mismos. Con todas las complicaciones, como la de los plurales de conceptos y los conceptos no plurales de plurales.

La composición de los conceptos en juicios, raciocinios, discurso, universo del pensamiento, hace que la clase de existentes que ha sido hasta aquí la *de los conceptos*, sea en rigor la *del pensamiento*. La composición de los objetos hasta integrar el universo no haría, en cambio, que la clase de existentes que ha sido hasta aquí la *de los individuos* fuese otra: la composición de las sustancias en pluralidades homogéneas o en conjuntos, sería obra de los conceptos plurales,

en la relación señalada más de una vez con los universales y cuasi-universales, y en el sentido de no ser las pluralidades mismas —¡no sus singulares!— distintas de los conceptos plurales.

La composición del discurso verbal, la del pensamiento y la de los objetos están afectadas de la "*relatividad*" consiguiente a la laxitud y labilidad —hasta antinómica— de la sustantivación y las modificaciones y de otras relaciones entre las clases de existentes: los mismos objetos, dentro del gran objeto *lo existente*, pueden objetivarse como relativamente totales o parciales en formas muy variadas. Si la razón pura es el unificar y pluralizar pluralidades homogéneas o conjuntos, individuales, sustanciales o modales, y supraindividuales, mediante el universificar y cuasiuniversificar, en todas estas operaciones está movida por la razón práctica —por *lo significado* por las expresiones verbales, por las emociones y mociones, relativas a los objetos, del sujeto de las expresiones, según expondré en la lección próxima y las últimas del semestre.

Las filosofías no harían más que aprovecharse, por decirlo así, de tales laxitud, labilidad, relatividad y —emocional y mocional "practicismo", para dedicarse a sustantivar, o activar, o resolver en relaciones, o modalizar cuantitativamente . . . , con extremista exclusión, en cada caso, de las demás operaciones, o relaciones, posibles —dentro de una específica ambición de integración de los universos en un universo . . .

LECCIÓN XXII

LA SIGNIFICACIÓN DE LAS EXPRESIONES VERBALES

Las expresiones verbales, en cuanto *notificantes* de pensamientos *objetivantes*, o en cuanto *designantes* de objetos, han quedado estudiadas, en las quince lecciones anteriores, suficientemente a los fines de este curso. Pero en cuanto *significantes* de estados de ánimo, emociones y mociones de los sujetos, y quizá hasta del alma y personalidad toda de éstos, aún no lo han sido: deben serlo ahora.

En la fenomenología más general de la expresión verbal que fue objeto de las lecciones segunda a sexta, reconocimos como *lo significante*, en las expresiones orales, el *tono* de emisión de los sonidos articulados de la voz humana, y cómo tradicionalmente vienen distinguiéndose cuatro tonos, enunciativo, interrogativo, admirativo o exclamativo, e imperativo; y en las expresiones escritas, los signos gráficos de tales tonos, signos reducidos a los llamados "de interrogación" y "de admiración" —y a la falta de ambos. Parece, pues, que tradicionalmente se vengan distinguiendo bien cuatro grupos, y no más, de estados de ánimo, emociones y mociones, de los sujetos que hablan o escriben, relativamente a los objetos de que hablan o escriben.

El tono *enunciativo* significaría el estado de *ecuánime contemplación* —"objetivación", podríamos decir ya— del objeto o los objetos, que clásicamente se ha llamado también "*teoría*".

El tono *interrogativo* significaría la *duda* acerca de la existencia del objeto. No sería necesario decir "o de su esencia, propiedades o accidentes", siendo éstos, a su vez, objetos de cuya existencia vendría a dudarse al preguntar por ellos. Tampoco sería necesario decir "o/y el deseo de salir de ella mediante el saber cierto" del objeto, o más sencillamente, "el deseo de saber" del objeto, o más propia, rigurosamente, "la voluntad de certeza acerca de la existencia del objeto", si se dice, más "comprensivamente", la duda acerca de la existencia del objeto *y cuanto ella entraña o supone*.

Tono *admirativo* se llama al *exclamativo* por una cierta preeminencia

de la *admiración* entre lo significado por los tonos de todas las exclamaciones: éstas y sus tonos son tantos y tan diversos, que sin duda por ello se engloban bajo el término de "exclamación", sin mayor diferenciación, salvo el haber, o haberse, "singularizado" la admiración.

Finalmente, el tono *imperativo,* que podría considerarse como una especie del exclamativo, significaría la *voluntad de mando, de existencia de un objeto,* que sería pareja de la admiración.

A primera vista parece que tal clasificación de tonos significantes y emociones y mociones significadas, sea tan infundada como incompleta. Lo dicho del tono exclamativo y de lo significado por él, basta para que lo incompleto de ella salte a la vista; no saltan a la vista, en cambio, los fundamentos de que lo significante y lo significado sean justamente la enunciación y la teoría, la interrogación y la duda, la voz y la voluntad de mando, la exclamación multiforme y emociones heterogéneas y confundidas, excepto la admiración, y no más, ni menos, ni otros. Pero la simple reflexión de que no suelen, de que no pueden, dejar de tener sus fundamentos tradiciones tan antiguas y difundidas, resulta confirmada por una mayor reflexión sobre los cuatro tonos y lo significado por ellos, hecha en busca precisamente de su "sistemática" y/o fundamentos.

Entre los tonos enunciativo, interrogativo y admirativo, y lo significado por ellos, la teoría, la duda y la admiración, bien pronto se descubren apretadas relaciones históricas y esenciales. En el famoso pasaje del segundo capítulo de toda la *Metafísica* de Aristóteles en que se señala como origen de la filosofía la admiración, ya se ponen en esenciales relaciones con ésta la duda y la teoría: la filo-sofía, el amor de la *sofía,* de la teoría, del conocimiento de y por las causas o principios, se origina de la admiración a aquello cuyas causas o principios se ignoran, o dudan —puede añadirse expresamente—, ignorancia o duda de la que se quiere salir hasta el conocimiento de las causas o principios y el estado contrario del inicial de admiración: el de no admirarse de nada —cuyos principios o causas se conocen. Admiración, duda y teoría, admiración, interrogación y enunciación, integran así un complejo que puede llamarse "complejo teórico".

Irreducible a él, como en un contrario extremo, se alzan la voz y la voluntad de mando: enfrente de la *teoría* la *praxis* —con la *póiesis.*

Y abandonado, aparte, como no teniendo la misma importancia —que de tenerla hubiese forzado a diferenciar con precisión en él— el limbo confuso del *pathos.*

Hay *episthemai* —término que etimológicamente quiere decir "sentar" o "asentar sobre", "poner la mano", "ser dueño"— *teóri-*

cas, prácticas y *poéticas*, pero no *páticas* o *patéticas*... —Sin embargo, el limbo de lo "patético" es el de *lo significado* por la expresión *poética*, en el sentido restringido, estricto, que este término vino a tener, y hasta de *lo, a una, designado* en la expresión *lírica*, también en el sentido estricto que este término vino a tener. Se conoce que a teoría, práctica y poética —no poética, sino "*útil*", les tiene sin cuidado la poesía, y más la lírica...

Sin comprometernos con ello, porque a lo mejor resulta que, en contra de la tradición entera, el secreto de la teoría filosófica, sus ocultas raíces, están, más aún que en la "voluntad de poder", en las "*pasiones*", por lo pronto sigamos con los fenómenos de la significación de las expresiones verbales.

Lo objetivado por lo notificado por ellas son, en posición directa, objetos distintos de las expresiones mismas, de los pensamientos notificados por ellas, de las emociones y mociones, relativas a ellos, los objetos, del sujeto; distintos también de este mismo y del destinatario... Pero en posición refleja puede ser todo esto: las expresiones, los pensamientos, las emociones y mociones relativas a los objetos de la posición directa, el sujeto y el destinatario. Por ello, en la posición refleja son las *emociones y mociones* significadas por las expresiones *relativas a estos nuevos objetos*, las expresiones, los pensamientos, las emociones y mociones significados en la posición directa, el sujeto, el destinatorio, como las emociones y mociones del escritor relativas a sus expresiones, o las del pensador relativas a sus pensamientos, por ejemplo, "¡qué original!", admiración por la originalidad de la expresión que acaba de escribir, "¡qué error!", disgusto por el error notado en el curso de la ideación.

Lo significado *stricto sensu* es siempre "*expreso*" o "*explícito*", en el sentido en que los tonos interrogativo o exclamativo, o los signos de interrogación o admiración, significan la duda o la admiración. Pero lo significado *stricto sensu* implica, supone, tiene relaciones tales con otras emociones y mociones del sujeto, con éste entero, que debe considerarse todo esto como lo significado *lato sensu*. Un ejemplo de esto lo he dado en el ensayo "Sobre la Filosofía de la Filosofía", recogido en el volumen *Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía* (pp. 25 *s.*). Se trata de todo lo implicado o supuesto por toda interrogación de la forma "¿qué es tal cosa?", que por cierto nos va a ocupar muy pronto. No reproduzco el ejemplo aquí, no tanto por tenerlo publicado donde digo, cuanto por no alargar la lección más de lo debido.

En lo significado *lato sensu* entrarían las intenciones con que los sujetos hablan a los destinatarios o escriben para ellos, o lo que puede llamarse la "*destinación*" misma de las expresiones: quien pregunta efectivamente a otro, o quien le manda u ordena algo, le significa

su intención de obtener de él una respuesta que le saque de la duda o una acción que satisfaga su voluntad, deseo, etc.; quien enuncia o exclama no significa a presentes o ausentes exclusivamente su ecuánime contemplación de un objeto o su admiración por él: significándo*les stricto sensu* esto, *les* significa *lato sensu* algo más, por ejemplo, su voluntad de darles a conocer el mismo objeto o de hacerles fijarse en él, o su deseo de que compartan con él su admiración por el objeto; y es por lo que ausentes o presentes son literales "destinatarios".

En lo así significado *lato sensu* tienen su núcleo las que pueden llamarse "*funciones sociales*" de las expresiones, de las que pueden servir de ejemplo en este lugar las de la literatura, antes de que sean tema en el suyo las de la filosofía. Bien sabidas son por la historia literaria y la experiencia de la vida, las funciones sociales que puede desempeñar un soneto: declaración de amor, petición de favor y hasta de dinero, queja, acusación contra tercero, pieza de convicción, etcétera.

Lo significado *lato sensu* puede llegar a ser el sujeto en su íntegra individualidad personal.

Significados y sujetos son de toda una tipología y quizá hasta caracterología individual. La segunda parte del segundo semestre de este curso no será otra cosa que una fenomenología de lo significado por las expresiones verbales dominantes del discurso filosófico, las expresiones categoriales, principalmente las cardinales negativas "inexistencia" e "infinitud", y una tipología, si no caracterología, del filósofo.

Pero éste es el representante por excelencia del tipo del hombre de la teoría. Y esta observación nos devuelve al que llamamos antes "complejo teórico", para seguir la señal que con él nos hace la tradición.

Interrogaciones individuales hay muchas, incontables. Las formas o especies —por la forma— de interrogación, quizá puedan contarse fácilmente —pero no nos detendremos a contarlas. A los fines de este curso basta percatarse de que, bajo el punto de vista de la objetivación, hay dos formas de interrogación capitales y cardinales: la interrogación de la forma "*¿qué es x?*" y la interrogación de la forma "*¿por qué es x?*"

La interrogación de la forma "¿qué es x?" *significa* la postulación de una respuesta de la forma "*x es n*", de la que la forma, a su vez, por excelencia es la *definición*, principalmente la definición *stricto sensu*: la de la esencia de la especie por el género próximo y la diferencia específica.

La interrogación de la forma "¿por qué es x?" *significa* la postulación de una respuesta de la forma "*x es por r*", juicio enunciativo

de la "*razón de ser*" de x. No hace falta, al menos por lo pronto, distinguir entre preguntar por la causa o razón de ser de la existencia y hacerlo por la de la esencia, propiedades o accidentes: la fórmula "¿por qué es x?" tiene una ambigüedad útil: por "x" puede entenderse —"x" puede designar—, ya una *sustancia*, o *sustantivación*, y entonces tiene el "*es*" sentido *existencial*, interrogándose por la causa de la *existencia* de x, ya un *modo* como tal, y entonces es el "es" propiamente "*cópula*", interrogándose por la modalización por x de aquello de que x sea modo.

Por mi parte, prefiero aquí el término "*razón de ser*" al de "*causa*", y aun al de "*principio*": siendo de origen tan clásico como ellos, si no anterior, parece más amplio, capaz de funcionar como género de principio, causa —y ocasión, condición, motivo, pretexto . . . , lo que puede ser útil, y hasta indispensable. Y *stricto sensu* quiere decir dar "*razón*" *esencial*, o *por la esencia*, *de las existencias* o *de los existentes*, lo que puede ser también útil —tomar en cuenta.

La *definición* sería la incorporación esencial de la *teoría* —el corpúsculo nuclear del cuerpo de la teoría. Si ésta es busca de los principios o causas, conocimiento de y por ellos o ellas, la definición enunciaría la esencia —de la especie de individuos del caso, objeto u objetos individuales —fundamentales en todo caso—, el o la principal entre los principios o las causas mismas: la formal.

Tanto como esto sería la *teoría*, pues, *etiología*, principalmente "*formal*", o "*esencial*" —o "*eidética*", término de etimología visual concorde con la del término mismo "*teoría*".

El complejo teórico está, por ende, patentemente dominado por una preferencia valorativa por el "*eidetismo*", cediendo a la tendencia a la universificación:

la teoría sería por las causas o etiología;
la teoría por excelencia sería la definición de la esencia;
la causa por excelencia sería la formal, la esencia.

Pero el complejo teórico, con las preferencias que lo dominan, anda de capa caída por la historia: la historia de la cultura occidental es la de

la atrofia de la etiología, o abatimiento sucesivo de las causas formales, las finales, y hasta las materiales y eficientes en la tendencia a reemplazar todo concepto de causa por el de función matemática en las ciencias naturales y el de correspondencias estilísticas o, más en general, morfológicas, en las humanas;
y congruentemente, el reemplazo de la teoría etiológica por la pura fenomenología y la pura historia.

Ahora bien, ¿será posible encontrar la razón de ser de la prefe-

rencia de antaño por lo eidético y de la de hogaño por lo histórico, en los objetos mismos? ¿es que habrá cambiado el universo objetivo mismo, pasando de más eidético a menos, y casi únicamente histórico? ¿o habrá cambiado la manera o forma de objetivarlo los hombres? . . . ¿no habrán cambiado, más bien, históricamente éstos? Y si su cambio histórico ha consistido en objetivar diferentemente el mismo universo objetivo, ¿no será en último término porque en el fondo radical de ellos la "*pasión*" por lo eidético, por el *eidenai* mismo, por el ver y saber, confesado por Aristóteles en la memorable cláusula inicial de la *Metafísica*, ha cedido a alguna otra? . . .

Puede y *debe* preguntarse por la razón de ser de *todo* existente; incluso, pues, por la razón de ser de este concepto mismo de 'razón de ser'. Esta posibilidad no tendría más límite que el que pudieran tener los existentes mismos: sería la posibilidad de *responder* la que *podría* tener límite en el sentido de responder en todos los casos con un existente *distinto* de aquel por cuya razón de ser se pregunta . . . En el sentido de su ilimitación, es la posibilidad de preguntar por la razón de ser una posibilidad "*universal*", y esto mismo es el concepto mismo de 'razón de ser', por su correlación con tal posibilidad de preguntar por él, o de ser respuesta a pregunta de tal universalidad.

Que la razón de ser un individuo no puede ser más que otro individuo, no un puro concepto, es la manera de pensar, y no más, en este asunto, el "*realismo ingenuo*" —canonizado ejemplarmente por Aristóteles, con su repetir "un hombre engendra un hombre", en contra de la teoría de las ideas de su maestro, según la cual la razón de ser un hombre sería 'el hombre'. Pensar esto, que la razón de ser de los individuos serían los conceptos, sería la manera de pensar del "*idealismo trascendental*", fundado por Platón tan ejemplarmente como canonizado por su discípulo máximo el realismo ingenuo —y que es, por esencial necesidad, "*realismo de las ideas*".

Pero ¿y la razón de ser de los conceptos? —La cosa es más complicada. La razón de ser de un existente tiene que ser un existente distinto de él, excepto quizá el caso límite antes mentado. De los individuos no hay más existentes distintos que otros individuos o los conceptos: no haber más, es lo que condiciona las dos únicas posibilidades de dar razón de ellos que son las maneras de pensar sobre el asunto del realismo ingenuo y el idealismo trascendental. Pero los conceptos están en relación, por un lado, con los objetos que conciben u objetivan, y, por otro lado, con los sujetos que los piensan o notifican: doble relación que condiciona varias posibilidades de dar razón de ser de los conceptos.

Pensando un concepto como 'esta hoja' concebimos u objetivamos, en posición directa, *esta hoja* misma, sustancia individual. En posición refleja, podemos concebir u objetivar el concepto mismo 'esta hoja' como concepto *denotante* de un existente, *esta hoja*, *connotable* de 'empírico sensible, externo' y de 'distinto del concepto 'esta hoja' '; y podemos pensar que la razón de ser de este concepto sería el existente mismo, *esta hoja*, concebido u objetivado con él, con el concepto, en vista, por decirlo así, de *esta hoja* misma, o, sin decirlo así, sino con todo rigor terminológico, ante el "*percepto*", distinto del "*concepto*". Sería la manera de pensar del "*empirismo*" conjugado con el realismo ingenuo y con el "*conceptualismo*" o el "*nominalismo*" y "*sensualismo*" —*si admitiesen conceptos individuales*, como debieran más que nadie.

Pensando un concepto como 'la hoja' concebimos u objetivamos, en posición directa, *las hojas*, en la forma *sui generis* de la "*universalidad*". En posición refleja, podemos concebir u objetivar el concepto mismo 'la hoja' como concepto *denotante* de existentes, *las hojas*, *connotables* de 'empíricos sensibles externos' y de 'distintos del concepto 'la hoja' '; y podemos pensar que la razón de ser de este concepto serían los existentes mismos, *las hojas*, concebidos u objetivados con él, con el concepto, *ante* los *perceptos* y *mediante* la "*abstracción*". Sería la manera de pensar del susomentado empirismo, y de los "ismos" conjugados con él, *en todo caso*.

Pensando un concepto como 'universal' concebimos u objetivamos, en posición refleja, los conceptos 'universales' —en la forma *sui generis* de la "*cuasiuniversalidad*". En posición refleja, *de segunda potencia, grado u orden*, podemos concebir u objetivar el concepto mismo 'universal' como concepto *denotante* de existentes, los 'universales', ya no individuales, sino conceptos, pero existentes, *connotables* de 'empíricos no sensibles o ideales' y de 'distintos del concepto 'universal' '; y podemos pensar que la razón de ser de este concepto serían los existentes mismos, los conceptos 'universales' mismos, concebidos u objetivados con él, con el concepto 'universal', ante los conceptos universales mismos pensados en posición directa y concebidos u objetivados en la refleja de *primera potencia, grado u orden*. Sería la manera de pensar de un "*empirismo ampliado*" hasta coincidir con el "*positivismo*" *ampliado* de Husserl en las *Ideas*.

Pensando un concepto como "Dios" —podemos, en posición refleja, concebirlo u objetivarlo como *denotante* de un existente, *Dios*, *connotable* de 'imposiblemente empírico', ni en el sentido más lato posible del término "experiencia" y, sin embargo, de 'distinto del concepto 'Dios' '; y podemos pensar que la razón de ser de este concepto serían raciocinios cuyas premisas objetivarían existentes

empíricos, sensibles o ideales, individuos o conceptos. Sería la manera de pensar de los que conceptúan de concluyentes las pruebas de la existencia de "Dios", incluso la ontológica, cuya primera premisa es la definición del concepto de 'Dios'.

Los conceptos 'esta hoja', 'la hoja', 'universal', 'Dios', serían los representantes de tres *especies* de conceptos, que pueden llamarse de los conceptos "*empíricos sensibles*" —individuales y universales o cuasiuniversales, externos o internos—, "*empíricos ideales*" y "*metafísicos*", todas ellas del *género* "conceptos *denotantes*". Porque...

...¿y si pensásemos conceptos concebibles u objetivables, en posición refleja, como *no denotantes* de existente alguno, ni empírico, ni sensible ni ideal, ni imposiblemente empírico, sino simplemente *connotante* de *cualquier* existente denotable por un concepto de alguna de las clases anteriores de conceptos? ¿Podríamos pensar que la razón de ser de tales conceptos fuese *objeto* alguno, ni siquiera raciocinio alguno cuyas premisas objetivasen algo?... ¿No tendríamos que pensar que la razón de ser de tales conceptos estaría, ya *no* del lado de los *objetos* —no denotados, sino simplemente connotados por tales conceptos—, sino del lado de los *sujetos* pensantes de tales conceptos, connotantes con tales conceptos de los objetos denotados con los demás conceptos?... Del lado de los sujetos, es decir, más concretamente, en las emociones y mociones *significadas* por las expresiones notificantes de tales conceptos, y en todo lo entrañado por ellas —ya que el no denotar estos conceptos objetos, sino tan sólo connotarlos, *no* parece acarrear que las expresiones *notificantes* de tales conceptos *no signifiquen* nada, sino más bien todo lo contrario...

Ello sería razón para distinguir, en materia de razón de ser *de los conceptos*, entre "*objetivismo*" y "*subjetivismo*", en el sentido siguiente: "objetivismo" serían las tesis de que la razón de ser de los conceptos *denotantes* estaría directa o indirectamente en los *existentes* denotados o en los *objetos*; "subjetivismo" sería la tesis de que la razón de ser de los conceptos puramente *connotantes* no podría estar más que en los *sujetos* pensantes de los conceptos.

Las tesis objetivistas serían las de los susomentados empirismos e "ismos" conjugados con ellos, y de los que conceptúan de concluyentes las pruebas de la existencia de "Dios", todos los cuales las extenderían a *todos* los conceptos, por no haberse percatado cabalmente de la radical y trascendente distinción entre conceptos denotantes y conceptos puramente connotantes.

La tesis subjetivista sería aneja a tal distinción.

Pero aquí traba lo anterior una complicación —la complicación con el realismo y el idealismo.

El realismo ingenuo, al pensar que la razón de ser de un individuo

no puede ser más que otro individuo, no puede pensar esta razón de ser más que en el sentido de la "*causa eficiente*". El idealismo trascendental, al pensar que la razón de ser de los individuos son los conceptos, no puede pensar esta razón de ser más que en el sentido de la "*causa formal*". Pero el objetivismo, al pensar que la razón de ser de los conceptos denotantes son los objetos —individuos o conceptos— denotados, piensa esta razón de ser en otro sentido: en el de la "*causalidad intencional*": se piensan los conceptos "*a la vista*" de los individuos o de los conceptos, es decir, de los "*percep-tos*" sensibles, externos o internos, o ideales, "*preconceptuales*" y "*preobjetivados*", que harían que se los "*conciba*" y "*objetive*". El subjetivismo, al pensar que la razón de ser de los conceptos puramente connotantes son los sujetos que los piensan, vuelve a concebir esta razón de ser en el sentido de la *causa eficiente*, porque le parece imposible que tengan razón de ser en el sentido de la causalidad intencional.

Pero cabe preguntar si los conceptos puramente connotantes no podrían tener una *causa formal*, y si los conceptos denotantes no podrían tener una *causa eficiente* o *formal*.

Dar razón de ser de los conceptos denotantes por una causa eficiente, es, más que una posibilidad complementaria del objetivismo, el complemento metódico-sistemático del subjetivismo: los conceptos son, en cuanto conceptos, todos igualmente esto, conceptos; si los connotantes, que no podrían tener causa intencional, la tienen eficiente en los sujetos que los piensan, ¿no tendrían en estos mismos sujetos los denotantes una eficiente a la que se subordinaría la intencional? . . .

Dar razón de ser de los conceptos todos, denotantes y connotantes, por una causa formal, que no podrían ser más que ellos mismos, los conceptos, equivale a este supuesto de todo idealismo trascendental: los conceptos, causa formal de los individuos, o tendrían por causa formal uno de ellos, *causa sui*, como la idea del Bien en Platón, o serían una especie de *causa sui* colectiva. A tal causalidad formal quedaría subordinada la intencional —como la eficiente de los individuos: como un individuo engendraría un individuo por participación de ambos en una forma, es decir, concepto, así un individuo o un concepto causaría intencionalmente el concepto que lo objetivaría por participación de ambos en la "forma" o concepto mismo de "*intencionalidad*" . . .

Pero desde los primeros pasos por el mundo de los conceptos nos encontramos con que realismos e idealismos constituían quizás *la* antinomía capital o radical . . .

Tal es la situación en la razón de ser *de los conceptos*.

Ahora bien, 'razón de ser' es un concepto, un existente.

Al *deber* de dar razón de ser de *todo* existente, no puede ser excepción el concepto (de) 'razón de ser'.

¿Cuál, pues, la razón de ser del concepto (de) 'razón de ser'?

¿Qué clase de concepto, 'razón de ser'?

¿Empírico sensible, externo o interno?

¿Empírico ideal?

¿Metafísico?

¿Denotante?

¿Puramente connotante?

¿Tendrá causa intencional o puramente eficiente?

O tenga una u otra, ¿la tendrá formal?

LECCIÓN XXIII

LAS SITUACIONES. OBJETOS Y SUJETOS

Las lecciones anteriores trataron de las expresiones verbales en cuanto proferidas o escritas por los sujetos; de los pensamientos que con ellas notifican los sujetos; de los objetos que con los pensamientos notificados por ellas objetivan los sujetos, o éstos designan con ellas; de las emociones y mociones relativas a los objetos designados que también con las expresiones verbales significan los sujetos de éstas. Pero ya la fenomenología *sumaria* de las expresiones verbales que precedió, en las primeras lecciones, a la *detallada* de las siguientes, enseñó cómo los sujetos profieren o escriben expresiones *esencialmente* para algún destinatario, individual o colectivo, presente o ausente —*perceptivamente*, bien determinado o todo lo indeterminado que se quiera, pero que falta únicamente *por accidente* en alguno de los respectos que acaban de enumerarse. Y únicamente en cuanto percibidas por el destinatario las expresiones proferidas o escritas por el sujeto, y comprendidos por el destinatario los pensamientos notificados por las expresiones, los objetos objetivados por estos pensamientos, y las emociones y mociones o lo significado todo por las mismas expresiones, son éstas *constituyentes* de *situaciones integradas por* los sujetos, el de las expresiones y el destinatario de ellas, *con* las expresiones, los pensamientos, los objetos, las emociones y mociones mismas, y todas las relaciones entre todos estos ingredientes. Queda, pues, tratar de las expresiones verbales en cuanto percibidas por el destinatario, y comprendidos por éste pensamientos, objetos y emociones y mociones, o bajo el punto de vista de la "*integración*" de las *situaciones* constituidas por ellas, para cerrar la segunda vuelta de fenomenología de las expresiones verbales que ha venido siendo ésta *detallada* que siguió a la *sumaria* inicial: es lo que van a tratar esta lección y la siguiente, última de este primer semestre del curso.

Las situaciones se "*integran*" con la comprensión de los pensamientos, objetos y emociones y mociones, respectivamente notificados,

designados y significadas, *por el destinatario* percipiente de las expresiones proferidas o escritas por el sujeto. *La "comprensión"* de lo notificado, designado y significado es, pues, el fenómeno parcial "*concluyente*", por decirlo así, del fenómeno total de la expresión verbal, con cuanto ésta implica o complica, o la *situación*. Ahora bien, este fenómeno de la comprensión de *lo notificado, lo designado* y *lo significado*, es sumamente complejo, pero hay en él un fenómeno parcial, a su vez, si no *el* "esencial", sí el capital, bajo el punto de vista de la integración de las situaciones constituidas por las expresiones verbales: es el de la *relación* —de *identidad* o *no*— *entre los pensamientos notificados, los objetos designados y las emociones y mociones significadas por el sujeto, y los comprendidos por el destinatario*. Se comprende que este fenómeno, que tal relación, domine la integración de las situaciones: si los pensamientos, objetos y emociones y mociones comprendidos por el destinatario no fuesen *idénticamente los mismos* que los notificados, designados, significadas, respectivamente, por el sujeto, ¿es que se integraría, propiamente, una situación de "*convivencia* humana"?, ¿no permanecerían, más bien, sujeto y destinatario enfrentados como mónadas sin ventanas, en una enigmaticidad tan indescrifrable como la de éstas? . . .

La relación de identidad o no entre lo notificado, designado y significado por el sujeto y lo comprendido por el destinatario, se cruza con la de "*intersubjetividad total*", o "*parcial*", o "*subjetividad*", rigurosa, absoluta, de lo notificado, designado, significado y comprendido, en este sentido: esto puede ser *idénticamente lo mismo o no para todos los sujetos,* incluso puramente posibles, *de una cierta especie, o solamente para algunos* de ellos, *o únicamente para uno* de ellos.

Pero estas relaciones y fenómenos de la subjetividad o intersubjetividad de pensamientos, objetos y emociones y mociones significadas, están en tales relaciones, a su vez, con otras relaciones y fenómenos, en punto a la integración de las situaciones constituidas por las expresiones verbales, que bajo el punto de vista de esta integración no puede hacerse la fenomenología de las unas sin hacer conjuntamente la de las otras. Estas nuevas relaciones o fenómenos son las de "*momentaneidad*" o "*intermomentaneidad*" de los pensamientos, los objetos y las emociones y mociones.

Se trata del hecho o fenómeno, bien conocido por la experiencia vulgar de los sujetos humanos, de que los pensamientos pensados, los objetos objetivados y las emociones y mociones todas *de un mismo sujeto* no permanecen presentes idénticamente, sino que desaparecen, para siempre, o para reaparecer, y en este caso, y *aun en el de la presencia seguida, continua,* plantean el problema de su *identidad*: ¿es que este pensamiento del que pienso que vuelvo a pensarlo, es

idénticamente el mismo que pensé con anterioridad? ¿es que este objeto del que pienso vuelvo a objetivarlo, es idénticamente el mismo que objetivé con anterioridad? ¿es que esta emoción o moción de la que pienso que vuelvo a experimentarla, es idénticamente la misma que experimenté con anterioridad? . . . ; pero ¿es que esta emoción o moción de la que pienso que estoy experimentándola hace un rato, ha permanecido idénticamente la misma durante el rato que hace que la experimento? ¿es que este objeto del que pienso que estoy objetivándolo hace un rato, ha permanecido idénticamente el mismo durante el rato que hace que lo objetivo? ¿es que este pensamiento del qué pienso que estoy pensándolo hace un rato, ha permanecido idénticamente el mismo durante el rato que hace que lo pienso?

Un pensamiento, objeto, o emoción o moción, presente al parecer idénticamente consigo mismo a un sujeto, durante un momento más o menos largo, pero que después de éste desaparece para siempre de la presencia de ese sujeto, puede llamarse "*momentáneo*". Un pensamiento, objeto, o emoción o moción, que después de haber desaparecido de la presencia de un sujeto reaparece para éste, al parecer idénticamente el mismo, debe llamarse, correlativamente, "*intermomentáneo*", por darse "*entre*" distintos momentos —y en correlación también con el llamar "*intersubjetivo*" al que se da análogamente "*entre*" distintos sujetos.

El alcance de todos estos fenómenos, nada lo hace divisar mejor que su alcance "*filosófico*". ¿Por qué hay filosofías, y no una filosofía —*universalmente* "*intersubjetiva*"? ¿Porque los pensamientos filosóficos o "*filosofemas*", o los objetos objetivados por ellos, no serían, no podrían ser, "*intersubjetivos totales*", sino, a lo sumo, "*intersubjetivos parciales*", si es que no rigurosa, absolutamente, "*subjetivos*"? —a reserva de dar razón de tal imposibilidad. ¿Por qué ni siquiera un mismo filósofo tiene una misma filosofía a lo largo de su vida, sino que la filosofía de todo filósofo va haciéndose o cambiando, más o menos, "*biográficamente*"? ¿Porque los filosofemas, o sus objetos, no podrían ser ni siquiera "*intermomentáneos*", sino que serían esencial, necesariamente, "*momentáneos*"? —a reserva de dar razón de tal imposibilidad.

La *comprensión* de lo notificado, designado y significado por las expresiones verbales, supone la *percepción* de estas mismas. Pero estas mismas son "*perceptos externos*", acústicos u ópticos. La percepción de ellas no es, pues, más que un caso particular de la percepción de perceptos externos. Ahora bien, éstos pueden ser objetivados; figuran entre los objetos designados por las expresiones verbales. Para no repetir, mejor dejamos lo que sería pertinente decir de la percepción de ellas, para considerarlo incluido en lo que diré de los objetos percibidos externamente, o de los perceptos extrenos.

La comprensión de los *pensamientos* notificados por las expresiones verbales, es *condición* de la comprensión de los objetos (—*objetivados* con ellos, *con tales pensamientos*, aunque *lo objetivado* sean estos *objetos*, *y no los pensamientos mismos*—) *en posición directa*; o aunque en esta posición no hagan los pensamientos más que proyectar, a través de sí, como al sujeto que los piensa, al destinatario que los comprende, hacia, hasta, los objetos: tal proyección, de comprensión de los objetos, supone la comprensión de los pensamientos proyectantes. En posición *refleja "lógica"* pueden ser lo objetivado, pueden ser (los) *objetos, los pensamientos mismos* —objetivados por o con *otros* a su vez *no objetivados*, sino simplemente pensados o notificados. La cuestión de la identidad o no, subjetiva o intersubjetiva, momentánea o intermomentánea, de los pensamientos simplemente pensados o notificados, y la de los objetivados, no puede declararse la misma antes de examinar cada una por sí; pero, para ser todo lo sintéticas requerido ya de estas dos últimas lecciones, hay que dejar el examen conjunto de ambas para el lugar que le corresponde a la cuestión relativa a los conceptos objetivados dentro del examen de la comprensión de los *objetos* designados por las expresiones.

Este examen debiera venir ahora mismo, si no fuese, como lo es, preferible antes reducir a él también la comprensión de *lo significado* por las expresiones. Lo significado son las emociones y mociones del sujeto relativas a los objetos, con cuanto suponen o requieren, concomitantes de la objetivación, pero *no objetivadas* ellas mismas —*en posición directa*. En posición *refleja "significativa"*, *"subjetiva"*, pueden ser *ellas* lo objetivado, *los objetos*, pero con pensamientos a los que serán anejas *otras* a su vez *no objetivadas*, sino simplemente significadas. La cuestión de la identidad o no de lo simplemente significado y la de lo significado objetivado por reflexión sobre ello, tampoco pueden declararse la misma antes de examinar cada una por sí; pero, por la misma razón de antes, hay que dejar el examen conjunto de ambas para el lugar que le corresponde a la relativa a lo significado objetivado dentro del examen de la comprensión de los *objetos* designados, a la que ahora sí pasamos ya.

El tema de la *comprensión de los objetos* designados por las expresiones verbales, se reducirá aquí, conforme a lo dicho anteriormente, a la cuestión de la identidad o no, subjetiva o intersubjetiva, momentánea o intermomentánea, de tales objetos. Ahora bien, los objetos *posibles* no parecen fenomenológicamente ser más que perceptos externos, imágenes, pensamientos u objetos del puro pensamiento, emociones y mociones. No parece haber más *"fenómenos de objetos"*. En el examen de los perceptos externos se incluirá el de las expresiones mismas. En el de los pensamientos, con el de los objetivados

el de los puramente notificados. En el de las emociones y mociones, con el de las objetivadas el de las puramente significadas, con cuanto supongan o requieran. Y el examen resultará todo lo completo debido bajo el punto de vista tomado.

Los perceptos externos pasan por ser intersubjetivos totales para los sujetos dotados de los mismos órganos sensoriales. Pero no asintamos a esta generalidad antes de examinar un caso singular.

Si les preguntara cuáles son la forma y el color del tablero de esta mesa, estoy seguro de que me responderían que rectangular la forma y gris el color. Pero si les pidiera que me pintaran el tablero de esta mesa como lo pintaría un pintor, que lo pintaría tal cual lo percibiría desde el lugar donde se situara para pintarlo, estoy no menos seguro de que harían ustedes una serie de pinturas en cada una de las cuales estaría reproducido el tablero de esta mesa como un trapecio o un trapezoide diferente del de cada una de las demás por la forma y por los colores. Tales diferencias de forma y de color serían debidas a los diferentes escorzos y diferente iluminación en que el tablero de esta mesa es percibido por cada uno de ustedes desde el lugar en que se encuentra. Estas pinturas representarían, pues, sendos perceptos del tablero de esta mesa, cada uno en su *conjunto* absolutamente *subjetivo*. Digo "cada uno *en su conjunto*", porque en los sendos conjuntos de ellos entrarían ingredientes al parecer más o menos *intersubjetivos*, por ejemplo, el ser trapezoidales todas las formas, el dar algún gris todas las combinaciones de colores. En cambio, las respuestas unánimes en "*conceptuar*" de rectangular la forma y de gris el color del tablero de esta mesa, atestiguarían que tal forma y tal color serían *intersubjetivos* para todos nosotros, los sujetos percipientes de ellos ahora —y aún para todos los sujetos dotados de los mismos órganos sensoriales que nosotros y que los percibiesen. Pues bien, ¿cómo serían posibles las pinturas diferentes y las respuestas unánimes, o los correspondientes objetos subjetivos o intersubjetivos?

Las pinturas se habrían hecho bajo los sendos puntos de vista de ustedes en cuanto sujetos individuales, individualmente localizados en sendos lugares del espacio —"*individuados*" por tal localización.

Las respuestas me las habrían dado, prescindiendo, "*abstrayendo*" de tales puntos de vista, de ustedes mismos en cuanto sujetos individualmente distintos por la localización.

Lo que *diferenciaba* los "*perceptos*" era el punto de vista —individual, *subjetivo*. Nada tan consecuente como que el *abstraer de lo diferenciante* objetive un objeto *intersubjetivo*. Pero éste, ¿cuál será? Los *perceptos* son *los subjetivos*; luego *no* podría ser un *percepto* el objeto *intersubjetivo*. Pero si no puede ser un percepto, ¿qué puede ser? Nada más que un "*concepto*". No una imagen, ni una emoción

o moción: las imágenes y las emociones y mociones pasan por más subjetivas aún que los perceptos, y con razón, como aún comprobaremos. Y como no parece haber más "fenómenos de objetos" que los perceptos externos, las imágenes, las emociones y mociones, y los pensamientos y objetos del puro pensamiento, no siendo un objeto percepto externo, imagen, emoción ni moción, no puede ser más que concepto, juicio... u objeto del puro pensamiento.

La forma *rectangular* y el color *gris* del tablero de esta mesa, no son aquellos con que *percibimos* el tablero, sino aquellos con que lo *concebimos*. (Ya los ingredientes más o menos intersubjetivos de los perceptos subjetivos serían conceptuales.) Me preguntarán ustedes que cómo, percibiéndolo de diferentes formas y colores, lo concebimos de una sola y misma forma y de un solo y mismo color; y les responderé:

1º) unificar perceptos subjetivos en un concepto intersubjetivo sería función propia del concepto;

2º) era el abstraer de lo diferenciante y subjetivante de los perceptos, a saber, de los sujetos, o *éstos de sí mismos*, lo que objetivaba, automáticamente, por decirlo así, el objeto intersubjetivo, el concepto: éste es el producto o el correlato de tal abstracción; digo "el producto o el correlato" en atención a la antinomía del conceptualismo y el realismo de las ideas, o del subjetivismo de la causalidad eficiente o la formal, o idealismo trascendental, de los conceptos;

3º) tal abstracción no es un acto simple que se repita igual en muchos momentos; es un proceso complicado en que lo anterior va determinando lo posterior que lo asume: el concepto de la forma rectangular del tablero de esta mesa, sería el resultado, o de un percepto considerado como normal por razones muy complicadas, o de una serie de mediciones, que es decir de perceptos, interpretadas geométricamente, que es decir conceptualmente, y en todo caso, un resultado que afectaría a todo percepto posterior del tablero de esta mesa para cualquier sujeto;

4º) el concepto constitutivo del objeto intersubjetivo en el caso sería un concepto *individual*, y en cuanto tal, de *conjunto*: el de '*la* forma rectangular' o '*el* color gris *del* tablero de *esta mesa*'; los conceptos "*individuales*" son individuales *por el objeto*, recordémoslo; en cuanto *conceptos*, son tan *intersubjetivos* como todos los conceptos, según se piensa de éstos y hemos de comprobar aún;

5º) que el concepto individual 'la forma rectangular del tablaro de esta mesa' es *constitutivo parcial*, al menos, de los perceptos, y lo que produce la —"*ilusión*" de *perceptos intersubjetivos*, es lo ya dicho al final del anterior punto tercero;

y 6º) si a hablar conmigo de "*perceptos subjetivos*" y "*concepto individual intersubjetivo*", prefieren hablar de "*perceptos subjetivos*"

y "*perceptos intersubjetivos por obra de los conceptos individuales*", o de "*sensaciones subjetivas*" y "*perceptos intersubjetivos por obra de los conceptos individuales*", no entraré con ustedes en tal *cuestión de nombres.*

Prefiero llamar su atención sobre lo siguiente.

Si hemos podido *abstraer de nosotros mismos*, para pensar, frente a nuestros sendos perceptos subjetivos de las formas y *los* colores del tablero de esta mesa, los conceptos individuales intersubjetivos 'la forma rectangular' y 'el color gris de él', es porque nosotros *no somos ni tenemos formas ni colores* de tableros de mesas, *ni siquiera somos tableros de mesas*, es decir, *no somos sustancias ni tenemos modos de los mismos* universales, cuasiuniversales, plurales, o, en general, *conceptos*, que las sustancias parciales que son los tableros de las mesas, y que los modos de estas sustancias que son sus formas y colores, o sea, *que los objetos* del caso. De esta tesis, mayor prueba que lo anterior, y todo el alcance, la aportará y lo señalará lo que va a seguir.

Ante todo, un par de observaciones complementarias de lo anterior.

El caso considerado ha sido simplificado —"*abstractamente*", por mor de la didáctica. Aun reducidas a pinturas de la forma y el color del tablero de esta mesa, seguramente difirieran más que en las formas y los colores, por ejemplo, en los tamaños y en la índole de los trazos y pinceladas, incluso con la misma clase de material y la misma técnica. ¿Por qué? Porque ustedes no son los individuos que son meramente por una distinta localización en el espacio, con los correlatos físicos de ésta, como la diferente iluminación del tablero para cada uno; ustedes son los individuos que son por toda su —individualidad, su subjetividad, su personalidad; y si la distinta localización y consecuente diferente iluminación, habría condicionado diferentes escorzos y matices cromáticos, estos mismos, matices y escorzos, se diferenciarían también, con los tamaños y los trazos y las pinceladas, por obra de los temperamentos, de las personalidades de ustedes...

La *forma* del tablero de esta mesa es un *modo cuantitativo* del tablero, *sustancia parcial* de esta mesa, *sustancia total*. Este caso de la forma sería, pues, ilustración suficiente de la *intersubjetividad total* de los objetos —conceptos— geométricos, *matemáticos*, en general.

El *color* de la misma superficie es un *modo cualitativo* de la misma sustancia parcial de la misma total. Este caso del color sería también ilustración suficiente de la *intersubjetividad total* de los —conceptos individuales de los perceptos externos, de los que son parte los "*fenómenos físicos*" objeto de la *Física*— y las *expresiones* verbales *mis-*

mas, los sonidos articulados de la voz humana emitidos en los diferentes tonos o los signos gráficos de estos sonidos y tonos.

Tal como la forma y el color del tablero de esta mesa, son *intersubjetivos totales* en general —en rigor, no los perceptos externos aparentemente designados por las expresiones verbales, sino los conceptos individuales constitutivos parciales de los perceptos externos— o, si prefieren ustedes, conforme a los anteriores puntos quinto y sexto, los perceptos externos en cuanto constituidos por los conceptos individuales, o en la parte en que están constituidos por estos conceptos. ¿Qué es lo individual? ¿los perceptos? ¿o los conceptos individuales?

Pero la forma y el color del tablero de esta mesa, no son sólo subjetivos e intersubjetivos en el sentido y por las razones expuestas, sino también momentáneos e intermomentáneos en sentido y por razones parejas. Cada uno de ustedes ha estado o puede estar, en distintos momentos, localizado en sendos lugares. Aun localizado en el mismo lugar, no es ni siquiera en dos momentos sucesivos enteramente el mismo, aunque sólo fuese porque el segundo momento tiene una relación con el primero que éste no podía tener con el segundo. Estas diferencias de un mismo sujeto condicionan diferentes percepciones *momentáneas* de la forma y el color del tablero de esta mesa. Sin embargo, la forma es tan rectangular y el color tan gris para cada uno de ustedes en todo momento, como para todos ustedes en cualquier momento; y la razón de ello es la misma: el concepto individual, que es tan intermomentáneo como intersubjetivo. Estas afirmaciones pueden generalizarse a todos los perceptos externos.

La intersubjetividad de los objetos matemáticos y los de la Física es la de estas ciencias mismas —de las exactas, puras o de la naturaleza.

Pero ahora pensemos en una de las ciencias humanas; en la más matematizada de ellas, la Economía. En el sentido en que hay *una* Matemática o *una* Física intersubjetivas totales, no hay *una* Economía intersubjetiva total: hay escuelas económicas, cada una de ellas *intersubjetiva parcial* o entre sus partidarios —en el sentido en que hay escuelas matemáticas: que no son propiamente de Matemáticas, sino de Filosofía de la Matemática. ¿Por qué? Porque si los humanos individuos no somos sustancias ni tenemos modos de los mismos conceptos que los objetos de —la Matemática o la Física, *somos sustancias y tenemos modos de los mismos conceptos que los objetos* de la Economía— como que *estos objetos —somos nosotros mismos en cuanto "sujetos económicos"*, que es decir en cuanto *sustancias de modos económicos*, por ejemplo, del interés de comprar lo más lo mejor posible por el precio menor posible. Por ser esto, nos es

imposible abstraer de nosotros mismos, como para objetivar la forma y el color del tablero de esta mesa, *para objetivar* —los sujetos económicos, es decir, *a nosotros mismos*. Es un contrasentido, una contradicción, *objetivarnos a nosotros mismos* abstrayendo de nosotros mismos o *no objetivándonos a nosotros mismos*: somos sujetos económicos, y en cuanto tales parte del objeto *sujetos económicos* . . . Para que pudiésemos objetivar a los sujetos económicos como podemos objetivar la forma y el color del tablero de esta mesa, sería menester que la economía nos fuera tan ajena, o nosotros a ella, como nos son, o les somos a ellos, la forma y el color de los tableros de las mesas, con los tableros y las mesas mismas. Quizá un santo, desasido de todos los bienes de este mundo, pudiera ser el economista ideal: el único capaz de objetivar la economía como absolutamente "*indiferente*" a ella, o ella a él; sólo que —*no* le "*interesaría*" objetivarla, ser economista: tal sería el reverso del anverso de aquella indiferencia. Lo que, más a fondo, "*significaría*" que para un sujeto tan "*desinteresado*", tan indiferente a la economía, ésta *no existiría*: si tal santo entrase en el mercado regido hasta entonces por las leyes de la oferta y la demanda, para empezar a regalar la "*mercancía*", así mal llamada la suya, a los compradores —compradores hasta entonces, se vendrían abajo los precios, se anularía la compraventa y sus leyes, el mercado mismo con el concepto de él, en suma, la vida económica, para ser reemplazada por una vida de caridad, con regocijo del Maestro Antonio Caso allá en los cielos.

Cierto que lo que ha querido, y quizá sigue queriendo, la teoría de la "*teoría pura*", aplicada a las ciencias en general, y por ende en especial a la económica, es justo que el economista objetive la economía *como si* no fuese él mismo un sujeto económico; pero el fracaso de hecho de tal voluntad, encarnado en la pluralidad de las escuelas económicas, sería la prueba de la imposibilidad de tal "*ficción*", consecuencia, la ficción y su imposibilidad, del contrasentido o contradicción denunciados.

Ahora bien, ¿de qué objetos se trata en la Economía? Fundamentalmente, de "*intereses*" —de emociones y mociones, de estos modos *cualitativos*, *psíquicos*, modalizables "*cuantitativamente*", de las sustancias que somos nosotros mismos, que lo somos *psíquicas* mucho más "*propiamente*" que *físicas*: nuestro cuerpo es mucho menos nosotros que nuestras almas. Prueba por lo contrario: desde el instante en que una forma o color de nuestro cuerpo nos desagradara, es seguro que no podríamos objetivarla en otros cuerpos con la misma "*objetividad*", como se dice, queriendo decir "*indiferencia*", con que objetivamos la forma rectangular y el color gris del tablero de esta mesa.

Los objetos de la Economía nos han traído de los "*perceptos ex-*

ternos" a los "*internos*", a las emociones y mociones. Éstos pasan por ser absolutamente *subjetivos*, en el sentido de perceptibles los de cada sujeto directo o íntimamente sólo por este su sujeto, y por otros sujetos sólo mediante la comprensión de la expresión mímica de ellos por su sujeto —cual es la de lo significado por las expresiones verbales. De donde dos cuestiones:

¿cómo la Economía misma no es una pluralidad de Economías subjetivas, sino que es una pluralidad de Economías intersubjetivas parciales?;

¿cuál es la intersubjetividad o subjetividad de lo significado por las expresiones verbales?

He aquí mis respuestas.

Los intereses económicos son de hecho los mismos en los individuos de un grupo, y diferentes hasta la oposición en los individuos de distintos grupos. La "mismidad" y la "diferencia" son obra de relaciones, análogamente a la unificación de los perceptos de las formas y colores del tablero de esta mesa por los conceptos individuales de ellos: un concepto como el de '*asalariado*' es concepto de un modo, relativo o activo, de ser satisfecho el *interés* por la retribución del trabajo, y mediante ésta, por la subsistencia propia, modo "*idéntico*" en todos los individuos asalariados; un concepto como el de '*capitalista*' es concepto de otro modo, también relativo o activo, de ser satisfecho el *interés* por el del capital, y mediante éste, por la subsistencia y la buena vida propia, modo "idéntico" en todos los individuos con capital.

Lo significado por las expresiones verbales es absolutamente subjetivo en cuanto percepto interno; pero sería intersubjetivo parcial o total, en la medida en que la llamada "percepción de la psique ajena", o de lo expresado por lo mímicamente expresivo, sea una percepción de este mismo en su identidad, para sujetos más o menos "*congéneres*" del que (se) expresa.

La *objetivación de lo significado* no puede hacerse más que por medio de conceptos —"psico*lógicos*". Su subjetividad o intersubjetividad es el producto de los dos factores: de la de lo psíquico en general y la de los conceptos.

Tal es la situación en punto a la subjetividad o intersubjetividad de los fenómenos psíquicos y de los objetos de las ciencias humanas. ¿Cuál es en punto a su momentaneidad o intermomentaneidad?

Pareja. Los fenómenos psíquicos, y no sólo los modos, sino también las sustancias, son individuales en el sentido riguroso de lo que los alemanes llaman *Einmaligkeit*, el no darse, el no existir, más que una vez; o el aparecer para desaparecer para siempre. El fenómeno psíquico que vuelve o reaparece, no lo hace en el sentido rigu-

roso de la "*identidad*", sino a lo sumo en el sentido de la "*igualdad*". Es, pues, "*momentáneo*" *strictissimo sensu*. Pero si hay ya el fenómeno de la *reaparición* de lo psíquico, aunque sea sólo en el sentido de la *igualdad*, que hace del "*mismo*" fenómeno en este sentido un existente u objeto "*intermomentáneo*", es ya también por intermedio de los conceptos. El concepto individual de '*la* forma rectangular' o '*el* color gris *del* tablero de *esta* mesa', era *idénticamente* intersubjetivo e intermomentáneo, frente a los perceptos momentáneos y subjetivos de cada sujeto. El concepto de '*este* pequeño sentimiento de aburrimiento que siento ahora, al ir leyendo esto', es un concepto individual. Si pienso que '*este* sentimiento es *el mismo que* experimenté al leer la última lección', pienso el concepto individual de '*el* sentimiento *que* experimenté al leer la última lección', y por medio del concepto notificado por la cópula "es", "*identifico*" los *objetos* de cada uno de los conceptos, los sentimientos individuales mismos, el presente y el pasado, desaparecido para siempre en su realidad y únicamente recordado; "identificación" que no puede tener, manifiestamente, el sentido de la *identidad*, sino tan sólo el de la *igualdad*. Hay, pues, una diferencia entre la momentaneidad e intermomentaneidad de lo psíquico y la de lo físico, como entre las respectivas subjetividades e intersubjetividades: las de lo psíquico son relativas a la mera *igualdad*; las de lo físico lo son a la *identidad*; lo psíquico no es objetivable más que con conceptos individuales momentáneos, o de individuos momentáneos, y como "*igualable*" por medio de ellos y de un concepto como el notificado por la cópula; lo físico es objetivable con conceptos individuales también *idénticamente* intermomentáneos e intersubjetivos.

Sin embargo, la "*identidad*" de lo físico es tesis, aunque difundida corrientemente, provisional aquí hasta examinar la identidad o no, y la subjetividad o intersubjetividad, momentaneidad o intermomentaneidad, *de los conceptos* mismos.

Más en general, es provisional todo lo referente a la presencia, aparición y desaparición de objetos, hasta el estudio de la *existencia* como *modo relativo* de *presencia*, y la "*fenomenología de la fenominicidad*", o de los fenómenos por excelencia, la presencia, aparición, desaparición, reaparición, desaparición para siempre, de los existentes de las diferentes clases justo por estos fenómenos —temas todos del segundo semestre.

Ahora objetivemos la pluralidad "*universal*" de *los existentes*, unificada por el concepto trascendental '*el existente*'. ¿Cómo podemos objetivarla? ¿Somos sustancias o tenemos modos del mismo concepto trascendental que este objeto? Ya lo creo: somos existentes en o por cada uno de nuestros modos y en cuanto a la sustancia toda que somos; somos existentes en la integridad absoluta de nosotros mismos.

El concepto de 'existente' es el único del que somos singulares en la integridad de nuestra —singularidad. ¿Será inconsecuente la consecuencia de ser la pluralidad heterogénea o conjunto de *lo existente* el objeto *más* absolutamente *subjetivo* de todos? ¿o haber tantas *Weltanschauungen* —cada una en conjunto, como dije de las pinturas— cuantos sujetos, a pesar del concepto de 'lo existente' y de cuantos otros ingredientes idénticos en todas ellas pueda haber?

Lo expuesto en esta lección hasta aquí parece ya razón suficiente para cierta generalización.

Los objetos son, o individuos, sustancias o modos, objeto de conceptos, o conceptos, individuales, universales, cuasiuniversales o plurales, objeto de otros conceptos, a saber, 'concepto individual', 'universal', etc., o de sí mismo, como 'concepto'.

Los sujetos son sustancias individuales con modos individuales, objeto de conceptos individuales, universales, cuasiuniversales o plurales.

Cuando el objeto de un concepto es tal, que ni el sujeto ni ninguno de sus modos es individuo del universal o cuasiuniversal, o singular del plural, el objeto es "*abstracto*" del *sujeto.*

Cuando el objeto de un concepto es tal, que el sujeto, o alguno o algunos de sus modos, es individuo del universal o cuasiuniversal, o singular del plural, el objeto es "*concreto*" con *el sujeto.*

Los objetos son intersubjetivos, totales o parciales, en razón directa de su abstracción del sujeto e inversa de su concreción con éste. ~~¿Tatología?~~ ¿Tautología?

El concepto de '*el existente*', del que se enseña tradicionalmente que es el más abstracto de todos en el sentido del mínimo de comprensión, no es el más abstracto de todos los sujetos, sino todo lo contrario, el más concreto con ellos, por serlo máximamente con todo, en lo que consiste la trascendentalidad. Por ello, *el* objeto concreto por excelencia, *lo existente,* es absolutamente *subjetivo.* Hay, pues, una relación única entre trascendentalidad y subjetividad: el concepto más abstracto de todos por la comprensión, pero más concreto de todos con todo, también con los sujetos, es el unificador de la pluralidad, *los existentes,* correspondiente al conjunto que es el objeto más concreto de todos, en el sentido de la comprensión, *lo existente,* que es el objeto más subjetivo de todos.

Pero, habiendo encontrado cómo la subjetividad o intersubjetividad, y la momentaneidad o intermomentaneidad, de los perceptos externos y los internos, depende, más o menos, en una forma u otra, de los conceptos, no hemos examinado las de éstos; en general, las de los pensamientos y los objetos del puro pensamiento. Es lo que nos queda para la última lección del semestre.

—Pero los "fenómenos de objetos" abarcaban, además de los per-

ceptos externos, de los pensamientos y objetos del puro pensamiento, y de las emociones y mociones, las imágenes. —No necesitamos examinar la subjetividad o intersubjetividad, la momentaneidad o intermomentaneidad de éstas aparte —de las de los fenómenos psíquicos, entre los cuales las cuenta la generalidad; de la de los fenómenos físicos, integrados por los perceptos externos y por ellas para Brentano y, convencido por éste, para mí.

El tema de la identidad o no, subjetiva o intersubjetiva, momentánea o intermomentánea, *de los conceptos*, y sus repercusiones sobre las de los demás objetos; y el tema de *la subjetividad* misma de los sujetos, que hemos visto, y debemos ver del todo, condicionar la subjetividad o intersubjetividad, la momentaneidad o intermomentaneidad, la identidad o no, de los objetos, con los conceptos; serán los temas de la última lección del semestre.

LECCIÓN XXIV

LAS SITUACIONES. LOS CONCEPTOS Y LA SUBJETIVIDAD

De *los conceptos* mismos es tradicional pensar que, notificados sin objetivarlos u objetivados, son *idénticamente intersubjetivos totales e intermomentáneos totales,* aunque no se haya pensado mediante estos términos.

En ello han influido ciertas confusiones. Lo más tradicional, también, es pensar que todos los conceptos son "*universales*"; que no hay conceptos "*individuales*" ni *por el objeto;* y que la "*universalidad*" de los conceptos, que propiamente es su relación con los *objetos* individuales, es, sin más, universalidad en el sentido de la relación con los *sujetos,* también individuales, que es la de *identidad intersubjetiva —e intermomentánea— total.*

Pero

1º) hay conceptos individuales por el objeto;

2º) una cosa es que los conceptos *universales* y *cuasiuniversales,* y ellos *solos,* objetiven en su forma *sui generis* sendas pluralidades de individuos, sustanciales o modales ("participación" *stricto sensu*); y otra cosa es que

3º) *todos* los conceptos, en cuanto conceptos, sean *intersubjetivos* e *intermomentáneos totales,* es decir, que *cada uno* de ellos, *idénticamente* el mismo, *sea* efectivamente *pensado* por una pluralidad de sujetos, y por cada uno de éstos en distintos momentos de su vida; pueda ser pensado *por la totalidad de los sujetos pensantes posibles,* y por cada uno de ellos *en todo momento.*

Al ser este tercer punto válido de *todos* los conceptos, lo es incluso de los individuales por el objeto. Éstos son *individuales* por el *objeto;* pero *intersubjetivos e intermomentáneos* en cuanto *conceptos,* o como los demás conceptos.

Una cosa es la relación de los conceptos *con los objetos,* que es de tres especies:

la de los conceptos individuales: que es con los *sendos individuos;*
la de los universales y cuasiuniversales: que es con las *sendas pluralidades* en la forma *sui generis* de la *universalidad;*
y la de los plurales: que es con las *sendas pluralidades* en las formas *sui generis* de la *pluralidad homogénea* o del *conjunto.*

Y otra cosa es la relación de los conceptos *con los sujetos,* que puede ser de *identidad* o *no, intersubjetiva* e *intermomentánea, total* o *parcial,* o *subjetiva* y *momentánea —en principio.* Ahora se trata de puntualizar cuál sea *en realidad.*

Repito que lo tradicional es pensar que los conceptos son *idénticamente intersubjetivos e intermomentáneos totales,* o que *cada uno* de ellos, *idénticamente* el mismo, puede ser *pensado* por la *totalidad de los sujetos pensantes posibles,* y por cada uno de ellos *en todo momento;* y que, si no la totalidad de los conceptos, o con excepción de los que pudieran haber sido pensados una sola vez por un solo sujeto, o la inmensa mayoría de ellos, han sido *y* son efectivamente pensados, cada uno *idénticamente* el mismo, por una *pluralidad de sujetos,* y por cada uno de éstos *en distintos momentos.*

Es lo que vendría pasando en estas clases, de este curso, no sólo con los conceptos objetivados como ejemplos, sino con todos los notificados por todas las expresiones que les he leído a ustedes desde la primera del curso.

Y la tradición es tan unánime, que su unanimidad es incluso de quienes tienen de los conceptos concepciones tan opuestas como los "*realistas de las ideas*" y los "*nominalistas*". Sean los conceptos *sustancias —ideales,* sean *flatus vocis,* o voces que funcionan como signos de sendas pluralidades de individuos, son intersubjetivos e intermomentáneos totales, idénticamente cada uno consigo: la sustancia ideal 'el hombre' es pensada, como un existente ideal, idéntico consigo mismo en el sentido estrictísimo de *único,* por pluralidad de sujetos; la voz "hombre", idénticamente la misma —aunque sin que se piense en lo que pueda ser la identidad de los fenómenos físicos—, funciona de la misma manera en todos los sujetos que la emiten u oyen, y en todos los momentos en que la emiten u oyen: para cada uno, en cada momento, como signo de la pluralidad de los individuos humanos.

Es que las razones de tal unanimidad tradicional han parecido, no menos tradicional y unánimemente, potísimas.

La fundamental es la posibilidad de la comunicación entre los humanos, entre los sujetos. Este simple fenómeno cotidiano de la conversación, ¿cómo sería posible si no *pensásemos,* siquiera, *lo mismo,* en medio de todas nuestras diferencias —irracionales: en lo que imaginamos, en lo que sentimos, en lo que queremos? Si al leer yo en voz alta lo que así leo, y al oírlo ustedes, no pensásemos,

siquiera, los mismos pensamientos, notificados por las expresiones leídas y oídas, ¿qué serían estas clases? Porque estamos seguros de que todo lo demás que las integra por parte nuestra, es más o menos —intersubjetivo parcial o subjetivo: nuestros perceptos de la sala, de cuanto de físico hay en ella, de nuestros propios cuerpos; las imágenes que acompañan a nuestros perceptos, pensamientos y emociones y mociones; y estas últimas.

Otra razón es complementaria de la anterior. Es una argumentación. Como la siguiente. El fenómeno de la comunicación, o quizá más propia y rigurosamente, de la "*interlocución*", no parece posible sin la identidad *stricto sensu* de los pensamientos pensados por los interlocutores.

—En rigor, parece que bastaría la "*igualdad*" de los pensamientos. No haría falta que distintos sujetos piensen idénticamente el mismo pensamiento, que haría de ellos unos hermanos siameses del pensamiento, con el idéntico común a todos ellos —y todas las dificultades de la "participación" en este sentido. Bastaría que pensasen pensamientos *iguales* —cada uno el suyo, con lo que se evitarían las dificultades de participación y siamesismo, pero iguales —para que se "*entendiesen*".

—Pero la *igualdad* requiere la *identidad*. ¿Qué son dos cosas iguales? Dos cosas, si en parte *desiguales*, en parte —no "*iguales*", pues se incurriría en tautología, sino *idénticas*, pues no hay ningún otro concepto posible aquí.

Pero la verdad es que esta última razón es pasible de una crítica que parece hacer que no resulte concluyente.

La concepción de la igualdad como parcial desigualdad y parcial identidad, es una concepción *cuantitativa* de la igualdad. Mas ¿es la igualdad un fenómeno *cuantitativo*, un modo *cuantitativo*, una relación *cuantitativa* —o un fenómeno *cualitativo*, una relación entre *cualidades en cuanto tales*? ¿Cuáles son las partes en una de las cuales serían desiguales y en otra de las cuales serían idénticos, este blanco, de esta hoja, y este otro blanco, de esta otra hoja? ... Y tal concepción ¿no empuja a un regreso infinito? ... Sea por estas dificultades, o por otras razones o motivos, es un hecho histórico que hay una concepción *cualitativa* de la *semejanza*, que puede extenderse a la *igualdad*. Puede considerarse como bien sabido que la ha expuesto y defendido Bergson. Debe considerarse como apenas sabido que ya la había expuesto y defendido don Andrés Bello. Pero las autoridades son aquí lo de menos. Lo de más es la concepción misma —su plausibilidad. Ahora bien, a mí me parece que ésta es *tanta* como la de la concepción cuantitativa, pero *no más*. Lo que quiere decir para mí que no hay "*razón*" decisiva para preferir la una o

la otra —o que se trata de una antinomía más— "más", si no resultase reducible a alguna otra...

De este blanco, de esta hoja, y de este otro blanco, de esta otra hoja, podemos pensar que son iguales; pero no porque sean desiguales en todo menos en el matiz mismo de su blanco, que sería *idéntico* en ambos, es decir, que los haría hermanos siameses en él; sino por una relación entre el uno y el otro matices de blancor, cualitativa, pues, tan intuible como inconceptuable con concepto alguno distinto del concepto mismo de 'igualdad' —o uno "*sinónimo*" de él. Mas parece patente, fenómeno, que no es menos "*irracional*", "*incomprensible*", esta relación inconceptuable con concepto distinto del de ella misma, que la concepción de la relación con el concepto de una parcial identidad entre partes —no; en *parte*, en *singular*, tan difícil de señalar a distinción de las *partes*, aquí sí, en plural, *desiguales*, como expuesta al regreso infinito.

Una antinomía semejante sería mortal para la concepción de la existencia de objetos ideales, entre ellos los conceptos, o para la concepción de éstos como existentes no puramente psíquicos, no como modos individuales psíquicos, aunque diferentes de los demás existentes, o fenómenos, o modos individuales, psíquicos. Es la *identidad intersubjetiva* de los pensamientos, de los objetos ideales, más en general, conceptuada de fenoménica, de fenómeno, la premisa de que se concluye la ubicuidad espacial y temporal, o la inespacialidad e intemporalidad, o la idealidad, de tales existentes. Si no es tal fenómeno, sino problema... Si los pensamientos no son más que iguales, tampoco necesitan ser más que individuos modales, psíquicos...

Pero en ello no habría nada de igualmente mortal para la interlocución. Pensemos pensamientos idénticos o pensamientos iguales, cualquiera de las dos cosas basta para hacer posible la interlocución.

Siempre estaría asegurada la interlocución, aunque quedase desbaratada la idealidad. Es ésta la que requiere la identidad. Para la interlocución basta la igualdad.

Ahora bien, la identidad, o por lo menos la igualdad, de los pensamientos notificados por las expresiones proferidas o escritas por un sujeto y los comprendidos por los sujetos percipientes de estas expresiones, y la de los pensamientos pensados por un mismo sujeto en distintos momentos como 'los mismos', parece asegurada de la siguiente manera.

Supongamos que les digo "esta hoja es amarilla", y que les oigo responderme: "no, es blanca". No puedo menos de razonar así:

si y sólo si (axioma) se piensa la falsedad de que esta hoja es amarilla, es posible negar tal falsedad y afirmar la contraria verdad, de que esta hoja es blanca;

es así que mis oyentes me han hecho oír la negación de la falsedad de que esta hoja sea amarilla, y la afirmación de la contraria verdad de que es blanca (fenómeno verificado empíricamente por mí);

luego han tenido que pensar la falsedad de que esta hoja sea amarilla —cuando yo se la expresé. (Concatenación en la forma de la teoría deductiva.)

Pero el otro día les dije: "hagan el favor de presentarme sus boletas de inscripción en el curso", y ustedes me las han presentado. Tampoco puedo menos de razonar así:

si y sólo si se piensa un favor pedido, es posible que se haga;

es así que los alumnos del curso me han hecho el favor que les pedí, de presentarme sus boletas de inscripción;

luego han tenido que pensar el favor que les pedí —cuando se lo pedí expresamente.

Esto, por lo que se refiere a la intersubjetividad. Ahora, por lo que se refiere a la intermomentaneidad.

Me pongo, pues, a pensar en la intermomentaneidad de los conceptos, empezando por pensar que he pensado en ella en muchos momentos de todos estos días pasados y del de hoy. El concepto de 'intermomentaneidad de los conceptos' me parece realmente '*el mismo*' en todos los momentos anteriores en que lo pensé y en éste en que lo estoy pensando. Pero 'el mismo', ¿en qué sentido? Y ¿hasta qué punto lo que me parece será verdad?

Recuerdo las "circunstancias" en torno del concepto en momentos anteriores en que lo pensé. Estas circunstancias "*reaparecen*" en el recuerdo —imposiblemente como "idénticas": solamente como "iguales" a las que fueron en realidad; como "*imágenes*" de "*originales*".

¿"*Reaparece*" el concepto 'la intermomentaneidad de los conceptos' como "imagen" del concepto 'la intermomentaneidad de los conceptos' de algún momento anterior? Evidentemente, no. Entre una *imagen*, en cualquier sentido propiamente tal, retrato material o imagen de la imaginación, y el original, hay diferencias que no se encuentran entre el nudo concepto 'la intermomentaneidad de los conceptos' pensado en un momento cualquiera y pensado en otro cualquier momento. El nudo concepto parece en todo momento el mismo "*idénticamente*".

O para remachar: ¿qué habría entre 'dos y dos son cuatro', pensado ahora y pensado cuando fuese, de más, de menos o de diferente, como entre la ecuánime objetivación de tal pensamiento en un momento cualquiera y en un momento después, habría el *no ser* la segunda ecuanimidad *idénticamente la misma* primera, que habría

desaparecido para siempre —y con la que la segunda no podría tener, pues, más relación que, a lo sumo, la de la igualdad?...

Ahora bien, el principio de la identidad de los indiscernibles dice que dos existentes iguales totalmente, no son tales, sino uno. Corolario: lo igual tiene que serlo sólo en parte, siendo en el resto desigual, para poder ser siquiera doble.

Cada concepto sería uno, por ser igual totalmente —consigo en toda "reaparición" de él. Los modos psíquicos serían distintos unos de otros con individualidad rigurosa de momentaneidad, por ser cada uno igual a lo sumo en parte a cada uno de los demás, y en el resto desigual de cada uno de los demás. Obsérvese que, por tratarse de lo psíquico, que es inespacial, la individuación no es obra, por no poder serlo, de la localización en el espacio.

Mas si la intermomentaneidad de los conceptos es la de la *identidad*, ¿no podrá, no deberá, incluso, ésta, la identidad, extenderse de la intermomentaneidad de los conceptos a su *intersubjetividad* —y fundar la *idealidad* de los conceptos?

El distinguir entre identidad e igualdad —*total*, va contra el principio de los indiscernibles. Pero ¿y éste? La posibilidad de concebir el mismo concepto o pensamiento en distintos sujetos como idéntico o simplemente como igual —*del todo*, que parece evitar dificultades de la participación, aunque al precio de la inefabilidad de la intuición cualitativa de la igualdad, sería *instancia contra el principio mismo*... ¿La antinomía antes indicada?...

Añadiré, al menos, que las dificultades de la participación serían dificultades de una concepción "*materialista*" de la participación. Platón parece concebir las ideas, a pesar de constituir el mundo opuesto al de las cosas sensibles, y quizá por incapacidad explicable o comprensible de iniciador, como las cosas sensibles, hasta el punto de tropezar en la participación con dificultades con las que parece imposible tropezar en ninguna participación entre existentes *inmateriales* bien concebidos como tales. Claro que no hay manera de que una manta se "*reparta*" "*toda*" —¡contradicción en los términos!— entre distintas personas. Claro que no hay manera de que se reparta toda entre las cosas sensibles "de ella" cualquier idea —si se la "*concibe*" como se "*imagina*" una manta. Pero los teólogos y filósofos escolásticos no encontraron dificultades parejas en la bilocación de lo inmaterial. Y si los pensamientos, por un lado, y los demás fenómenos psíquicos, por otro, son inmateriales, es decir, fenomenológicamente de una "*consistencia*" ("comprensión") contradictoriamente diferente de la de los perceptos externos parece falta de todo fundamento la dificultad de que *idénticamente* el mismo pensamiento reaparecido en el mismo sujeto, o pensado por distintos sujetos, haga imposibles hermanos siameses de éstos, o de "*estados*"

del mismo sujeto en distintos momentos... Sólo que si fuese así, bien pudiera ser también que identidad e igualdad funcionasen igual, para explicar intermomentaneidad e intersubjetividad, o no hubiese criterio para discernir entre ellas, o "*razón*" para preferir una u otra.

En todo caso, idéntica o igual, hay, no sólo una intermomentaneidad, sino una intersubjetividad de los pensamientos que parece suficiente para asegurar la intermomentaneidad y la intersubjetividad de los perceptos, no sólo externos, *sino también internos* —lo que importa lo siguiente.

Por "*subjetividad*" he venido entendiendo hasta ahora la relación entre *objetos* y *sujetos* opuesta a la de "*intersubjetividad*", definibles así: ser idéntica o igualmente el mismo objeto para una pluralidad de sujetos o para un solo sujeto.

Pero por "*subjetividad*" puede entenderse, se entiende corrientemente, también, otra cosa: *aquello en que consisten los sujetos, lo que constituye éstos.*

En este sentido se *cruza* la subjetividad con la subjetividad en el sentido anterior y la intersubjetividad: ¿son los sujetos intersubjetivos o subjetivos, o cada uno el mismo, idéntica o igualmente, para otros o únicamente para sí?

En la lección anterior se expuso el mínimo pertinente a la subjetividad e intersubjetividad de los modos psíquicos. Se habría expuesto el mínimo pertinente a la subjetividad e intersubjetividad de la subjetividad constitutiva de los sujetos, si esta subjetividad se agotase en los modos psíquicos cuya subjetividad e intersubjetividad fue asunto de la lección anterior. Es lo que se concluirá, sin necesidad de que acabe haciéndolo expresamente, de lo que voy a decir de la subjetividad constitutiva de los sujetos, para poner fin a esta lección y al semestre.

La fenomenología de la expresión verbal que ha sido el tema del semestre entero, ha gravitado íntegramente sobre dos distinciones fundamentales: la de objetos y sujetos y la de individuos y conceptos.

Ambas están en relaciones —tan apretadas como complejas.

La distinción de individuos y conceptos se ha presentado como una *división* de los *objetos.*

La distinción de objetos y sujetos es una "relación" de oposición —"*ob-jeto*"— *sui generis*, única, entre los objetos y —una parte de la de ellos que son los individuos: los sujetos son sustancias, "*propiamente*" psíquicas —aunque "*tengan*" cuerpo—, de modos psíquicos.

De forma que los sujetos, una parte de los objetos, objetivan todos los objetos, inclusive a sí mismos, los sujetos. Bien es verdad que los sujetos *en cuanto objetivantes* no están, *no pueden estar objetivados*...

Un examen más completo de estas relaciones se iniciará con la primera lección del segundo semestre, que tratará de la "*objetivación*" bajo el punto de vista del paso de los "*objetos*" a los "*existentes*", y se redondeará al final del semestre, dentro del tema de las antinomías, de las que la radical y decisiva de todas las demás parece ser justo la que hay en esta relación de la objetivación, o entre "*el*" sujeto y "*sus*" objetos.

En el resto de esta lección interesa únicamente la subjetividad constitutiva de los sujetos, por cuanto la encontramos codeterminante, con los conceptos, de la subjetividad o intersubjetividad de los objetos, incluidos los conceptos mismos y los sujetos mismos.

La constitución de éstos se articula en dos dimensiones, determinantes de las dos escuelas cardinales de Antropología Filosófica que deben reconocerse en el estado actual de esta disciplina filosófica, la "*principal*" de la filosofía de nuestros días (—como la de los días inmediatamente anteriores fue la Teoría del Conocimiento, y la de los periodos más clásicos la Metafísica, y como no ha dejado de serlo últimamente con la nueva Filosofía del Lenguaje y Lógica, si es cierto que la diferencia específica del animal racional es la razón-palabra.)

La subjetividad es, en una dimensión, una "*estratificación*" de "*grados*"; en otra dimensión, una "*cinemática*" "*formal*".

La primera dimensión es la iniciada por Aristóteles con sus almas vegetativa, sensitiva, racional, y venida hasta las llamadas "clasificaciones de los fenómenos psíquicos" incluso del día de hoy.

La segunda dimensión es la iniciada por Aristóteles con la distinción entre "*movimiento*" y "*acto*", si es la que ha venido a ser la concepción existencialista del hombre.

Lo propio de la primera dimensión será tema parcial del tema de la clasificación de los existentes bajo el punto de vista de la presencia, en una de las primeras lecciones del segundo semestre.

Lo propio de la segunda dimensión será tema parcial del tema de la razón de ser de la razón pura por la razón práctica, en las últimas lecciones del segundo semestre.

Pero aquí debo anticipar lo siguiente.

Por mi parte, he acabado por no encontrar más objetos "*fenoménicos*", *lattisimo sensu* incluso, que perceptos externos, imágenes, pensamientos y emociones y mociones. Solamente de ellos, pues, puede integrarse la subjetividad de los sujetos, como modos psíquicos de las sustancias psíquicas que son los sujetos —sustancias y modos en el exclusivo sentido fenomenológico puntualizado en una de las lecciones anteriores.

Fenomenológicamente —digo, para evitar *interpretaciones* "*metafísicas*" como la del idealismo berkeleyano—, nadie objetará el con-

ceptuar los *perceptos externos* de 'fenómenos *físicos*', no constitutivos de la subjetividad, *psíquica*, de los sujetos. Pero por mi parte he acabado por no poder reconocer la existencia de *actos de percepción* de los perceptos externos *distintos* de éstos *y* de los demás fenómenos psíquicos: he creído deber reconocer que los actos de percepción de los perceptos externos, si bien son distintos de éstos, de los perceptos, *no son distintos de otros fenómenos*, psíquicos o no; no serían más que la "*apercepción*" de los perceptos con los *pensamientos* y las *emociones* y *mociones*.

Por otro lado, pienso que las imágenes deben conceptuarse de fenómenos, *no psíquicos*, como es lo general, sino *físicos*, como pensó el primero Brentano.

Con lo que no quedan para constituir la subjetividad más que los pensamientos, sean puramente psíquicos, o puramente ideales, o ambas cosas, y las emociones y mociones.

Y exclusivamente por pensamientos y emociones y mociones tengo para mí por constituida la subjetividad —o por la razón pura y lo irracional, radicalmente de la razón práctica: es por lo que la finalidad decisiva de todo este curso, es un intento de dar razón pura de la razón pura por la razón práctica, reconociendo la imposibilidad de dar razón pura de la razón práctica, o de dar de la razón práctica más razón que una razón práctica.

Ahora bien, las subjetividades constituidas por los pensamientos y las emociones y mociones, se presentan fenomenológicamente como *sustancias* con *modos* —entre éstos los de las *relaciones* entre ellas, las sustancias, empezando por las de su *pluralidad homogénea* y su *conjunto*, dominado por la relación absolutamente *sui generis* de ser *cada una para sí* y todas las demás, con *todo* lo demás, *para ella* . . . , relación nuclear de *la* antinomía radical y decisiva antes aludida.

Las *relaciones entre las sustancias* psíquicas que son las subjetividades, integran la dimensión "*social*" en que con la "*individual*" de *cada una* de ellas se desdobla la dimensión de los *grados*. De la social pueden servir de ilustración los intereses económicos de grupo que sirvieron de ejemplo en la lección anterior.

La de los grados se cruza *en las dos en que se desdobla* con la de las *formas cinéticas*, que se desdobla correspondientemente en "*biográfica*" e "*histórica*".

Los pensamientos y las emociones y mociones constitutivos de *cada* subjetividad *individual* tienen "*biografía*", y los pensamientos y las emociones y mociones constitutivos de *las* subjetividades *en relaciones sociales* tienen "*historia*".

La condición de posibilidad radical de biografía e historia es la "*temporalidad*" de ambas, es *el tiempo*. Ahora bien, si la *intermomentaneidad* de los pensamientos es la de la *identidad*, y ésta impu-

siera la *idealidad* de los pensamientos, éstos serían *intemporales*, resultarían lo único sustraído al tiempo, excepto en el sentido de aparecer y reaparecer, *idénticos*, en él. Pero aunque tal no fuese el caso, el caso es el de una *aspiración* a tal... De una verdadera gigantomaquia cósmica entre *Logos* y *Cronos* es el lugar el hombre. Es por lo que la Antropología Filosófica se "*mueve*" entre la expresión verbal y la humana temporalidad —en peculiarísimas relaciones con las razones pura y práctica.

Pero aunque el pensamiento no fuese intemporal, sino puramente psíquico, y temporal del mismo modo que los demás fenómenos psíquicos, en lo biográfico de la subjetividad radicaría la "*aprioridad*" de ésta. Todo lo relacionado con el "*apriorismo*" se presenta envuelto en una misteriosidad que parece exclusiva de lo más abstruso por más profundo y arcano. Pero la verdad es que *a priori* —de la experiencia, es *aquello* con que un sujeto va abordando, "*apercibiendo*" ésta, es decir, los perceptos externos, las imágenes, los pensamientos, las emociones y mociones que van apareciendo o reapareciendo, y *ello* no es más que las imágenes, los pensamientos y las emociones y mociones que le constituyen en cada sucesivo momento.

En cambio, aunque el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente, lo dado *strictissimo sensu* y "*principio*" de la Filosofía, en el orden del conocer, si no en el del ser, alternativa "*indecisible*" si hay la repetidamente aludida antinomía radical y decisiva —aunque el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente fuese intemporal en todo sentido menos en el de aparecer y reaparecer idéntico en el tiempo, esta relación con el tiempo, esta "*temporalidad*" de él también; *más* la distribución del universo del pensamiento en los pensamientos de los distintos sujetos, temporales, estos pensamientos, en el sentido anterior; *más* la pluralidad social de los sujetos, que es *más*, históricamente temporal, bastan, y sobran, para dar razón de los fenómenos de subjetividad e intersubjetividad, de momentaneidad e intermomentaneidad, de los objetos de todas clases, incluidos, pues, los conceptos y los sujetos mismos, que debimos reconocer en la lección anterior y en la primera mitad de la que está ya llegando a su fin; y para dar razón de otros fenómenos que deberemos reconocer en lecciones del segundo semestre, a saber, los del condicionamiento sociológico —en el sentido del marxismo— e histórico —en el sentido del historicismo— del pensamiento en general y muy singularmente del filosófico, los cuales, después de todo, no son más que fenómenos parciales de *situaciones* de sujetos con objetos "especializadas" por las subjetividades y por las "*distancias*" históricas entre sujetos y destinatarios de las expresiones verbales.

SEGUNDO SEMESTRE

DE LA EXISTENCIA

A los alumnos oficiales de este curso,

ROBERTO CASO, GONZALO HERNÁNDEZ DE ALBA,
ROSA KRAUZE DE KOLTENIUK,
JOSÉ M. LÓPEZ-GATELL y RAMÓN SALVAT

LECCIÓN I

DE LOS OBJETOS A LA EXISTENCIA

"Esta hoja" es una expresión escrita y leída en "*posición directa*": designa el objeto que es *esta hoja* misma. " "Esta hoja" es una expresión" es una expresión escrita y leída en "*posición refleja verbal*": la expresión parcial de ella " "esta hoja" " designa el objeto que es *la expresión* misma "esta hoja". En posición directa, designan las expresiones verbales objetos que no son expresiones verbales —ni los pensamientos "*notificados*" por ellas, ni las emociones y mociones "*significadas*" por ellas, ni los sujetos que las profieren o escriben, ni los sujetos a quienes las "*destinan*" los que las profieren o escriben, ni ninguna relación entre estos objetos "*reflejos*" en cuanto tales. Estos objetos son, en cambio, los designados por las expresiones verbales en posición refleja "verbal", o "lógica", o "significativa", o "subjetiva"...

En posición directa, designan las expresiones objetos que no son expresiones *por medio de conceptos que ellas* "notifican" *y que, ellos*, "conciben" *u* "objetivan", precisamente, *los objetos*. En posición refleja, designan las expresiones los objetos que son *otras* expresiones, los pensamientos notificados por *éstas*, las emociones y mociones significadas por *éstas*, los sujetos de *éstas*..., *por medio de conceptos* notificados *por ellas, las primeras*, y concipientes u objetivamentes de estos *otros* objetos, "*reflejos*"; *distintos*, pues, *de los conceptos concebidos u objetivados con ellos*.

Ser "*objeto*" es, por tanto, ser objeto *de un concepto*, ya sea el notificado por una expresión en posición directa, y concipiente u objetivamente de un objeto que no será ni una expresión, ni un pensamiento notificado, ni una emoción o moción significada, ni un sujeto de expresión..., ya sea el notificado por una expresión en posición refleja, y concipiente u objetivante de un objeto que será una expresión o un pensamiento notificado —que puede ser *otro* concepto—, o una emoción o moción significada, o un sujeto de expresión...

Los objetos, todos, se reducen a dos grandes clases: individuos y conceptos.

Los individuos son objetos *de conceptos* individuales, o universales, o trascendentales, o plurales, o del concepto "*cuasiuniversales*" 'individuo'.

Los conceptos son objetos *de los conceptos* 'concepto individual', o 'concepto universal', o 'concepto trascendental', o 'concepto plural', o 'concepto cuasiuniversal', y, como 'cuasiespecie' de éste, del concepto 'concepto'.

Los conceptos individuales y universales y el cuasiuniversal 'individuo', son conceptos exclusivamente *de individuos.*

Los conceptos 'concepto individual', 'universal', 'cuasiuniversal', 'trascendental', 'plural' y 'concepto', son conceptos exclusivamente *de conceptos.*

Los conceptos trascendentales y plurales son conceptos juntamente *de individuos y de conceptos.* Pero el "juntamente" tiene diferente sentido —notifica direfentes conceptos, designa distintos objetos— en referencia a los trascendentales y en referencia a los plurales: 'individuos' es un plural *de individuos,* 'conceptos' es un plural de *conceptos;* 'existente' es un trascendental de individuos y de conceptos.

El concepto 'concepto' es concepto de —*sí mismo.* Y lo mismo el concepto trascendental 'existente': este *concepto* mismo es un *existente.* Pero no el concepto 'trascendental': este concepto no es trascendental, sino "*cuasiuniversal*", "cuasiespecie" del "cuasigénero" 'concepto'.

Los conceptos *de individuos* son notificados por expresiones en posición *directa.* Los conceptos *de* otros *conceptos* son notificados por expresiones en posición *refleja lógica.*

Los conceptos de individuos y de conceptos, los trascendentales, serían notificados por expresiones en posición —¿"*mixta*" o "ambigua": directa en la referencia a los individuos, refleja lógica en la referencia a los conceptos? . . .

Tales relaciones entre conceptos y objetos, fundadas todas en la de ser "*objeto*" ser objeto *de un concepto,* plantean esta cuestión: ¿que no habrá *objetos* que *no* lo sean *de conceptos?*

El nombre propio pudiera designar un individuo sin notificar ningún concepto de éste, ni siquiera individual, ni siquiera *el* individual. Si así fuese, el nombre propio no funcionaría como todas las demás expresiones "*verbales*", sino como una expresión "*mímica*", como un "*signo*" del individuo, o *no* sería una expresión "verbal" en el sentido de todas las demás; y el individuo estaría "*intuido*", pero no "*concebido*" u "*objetivado*" como los objetos de todas las demás expresiones verbales.

Esto quiere decir que hay dos fenómenos que distinguir —también terminológicamente: un fenómeno posible como el de la *intuición* del individuo "*nombrado*" con un nombre propio, y el fenómeno efectivo de la "*concepción*" de individuos, y de conceptos, "designados" por las "*demás*" expresiones "*verbales*". Puede preferirse hablar de "*objetivación*", y de "*objeto*", en ambos casos, distinguiendo entre, digamos, "objetivación *intuitiva*" y "objetivación *conceptual*", o por hablar de "*objetivación*" y de "*objeto*" exclusivamente en el caso *de la* "*concepción*", y en el otro caso de "*intuición*", de "*preobjetivo*"... Por mi parte, prefiero esto último, porque me parece que la "objetivación", que el "objeto", *propiamente tales*, son *obra*, son *la obra*, la función propia, específica, *del concepto*. No digo "del pensamiento", en general, porque el objeto de un juicio es el objeto compuesto por los objetos de los conceptos del sujeto y del predicado, entre ellos las relaciones designadas o notificadas por la "*cópula*".

Que la "objetivación", que el "objeto" propiamente tales sean *la* obra del concepto, me lo parece en vista de los fenómenos mismos.

Digo "esta hoja", ¿y qué pasa? —Que "objetivamos" *esta hoja* misma. Pero ¿cómo? ¿Qué quiere decir que la "*objetivamos?*

¿Quiere decir que la "*percibimos*", no percibiéndola inmediatamente antes? Puede querer decir esto. Aunque la hoja estaba aquí, podíamos estar tan absortos en otros objetos, que no la percibiésemos, en absoluto. Pero también podíamos estar percibiéndola —sólo que de una manera muy diferente de aquella en que pasamos a percibirla al decir yo "esta hoja": esta diferencia entre la manera de ser percibida la hoja al decir yo "esta hoja" y la manera de estar percibida antes de decirlo, es la que se trata de precisar, describiendo puntualmente los fenómenos.

Digo "esta hoja", y *esta hoja* misma como que se "*destaca*" de entre los demás perceptos con los cuales estaba como "*confundida*" en un "*campo de perceptos*" que hacía de "*fondo*" *de* los objetos destacados antes de esta hoja y ahora *hacía* de fondo de esta hoja, ya destacada: "*hacía*", porque en cuanto lo he "*designado*" *a él mismo*, es él el destacado, y esta hoja pasó momentáneamente a ser *fondo, sui generis*, pero fondo, relativamente al anterior fondo todo, todo destacado por un momento.

Al destacarse de entre los demás perceptos, del fondo, como que esta hoja *se me* "*enfrenta*", *me* "*hace frente*", como no me lo hacía antes, a pesar de estar siendo ya percibida —entre el fondo, en el fondo. Lo que está siendo percibido puramente como fondo está ahí, alrededor nuestro —tanto que puede no haber solución de continuidad entre ello y nosotros, sino confusión y hasta fusión

de ello y nosotros, ello con nosotros o nosotros con ello, como en la *rêverie* —y en la percepción animal.

Y en cuanto así enfrentando esta hoja y cada uno de nosotros, como que *aquello* de cada uno con que estamos enfrentados, o por nuestra parte hacemos frente, a esta hoja, el concepto 'esta hoja', o *el pensamiento* de que este concepto es parte, tiende a desprenderse del resto de cada uno de nosotros: en cuanto concipientes o pensantes como que tendemos a serlo *puramente*, desprendiéndonos del resto "*infrarracional*" de nosotros mismos; que lo logremos, que la tendencia no se quede en tendencia, es otra cuestión.

Estos tres fenómenos parciales, del "*destacamiento*", el "*enfrentamiento*", y el "*desprendimiento*", son sendos fenómenos de "*abstracción*". De la abstracción se ha dicho que es una pobre "criada para todo". Pues, sí. En ello no hay más mal que el resolverlo todo y hacerlo todo mal. Pero si se distinguen pulcramente y hacen bien todos los servicios, ¿qué más podríamos querer?

Al decir "esta hoja", *esta hoja* misma se *destaca* del campo o fondo del que podía ser parte hasta ahora, es decir, se "abstrae" de él. Esta abstracción es, por lo pronto, la de *un existente* de una pluralidad de existentes *homogénea* en el concepto, digamos, de '*perceptos*'.

Al decir "esta hoja", *esta hoja* misma se *destaca* del campo o fondo *haciéndonos frente* y, correlativamente, haciéndonos *hacerle frente*: ella se "*abstrae*" de nosotros, nosotros nos "*abstraemos*" de ella, o ella y nosotros, o nosotros y ella, de la continuidad sin solución, confusión o fusión en que estábamos al estar en una u otra nosotros y el campo o fondo de que era parte la hoja. Esta abstracción es la de *dos existentes* de un *conjunto* o pluralidad a cuya *heterogeneidad* han correspondido, en la descripción anterior, los conceptos de 'campo' o 'fondo' y 'nosotros': la continuidad sin solución, confusión o fusión es la *relación constituyente* del conjunto, pero *no* es un *universal* constituyente de una pluralidad *homogénea*.

Finalmente, al decir "esta hoja", *esta hoja* misma se destaca del campo o fondo, *haciéndonos frente ella y nosotros*, y *nosotros*, así *enfrentados con ella*, como que tendemos a no ser más que *los enfrentados con ella* —a "*abstraernos*" *del* resto de nosotros mismos *en* la hoja... Esta "*abstracción*" lo es en un sentido muy *propio* y *fundamental*. Vulgarmente se dice que "está *abstraído*" de quien está "absorto", como también se dice vulgarmente, "en la contemplación de un objeto", o "en sus pensamientos", o "imaginaciones", como sigue diciéndose, y, correlativamente, "*distraído*", sigue aún diciéndose, *de —todo lo demás;* particularmente, de lo que "*lo rodea*". Es para él como si esto no existiera; para él no existe más que aque-

llo *en* que está abstraído, ni siquiera él mismo —salvo *en cuanto abstraído en aquello.* Tal abstracción *de* todo lo *circundante,* de la "*circunstancia*", *en* algo, abstraído, por su parte, de todo lo demás, es una "abstracción *vital*", condición de la "abstracción *intelectual*" en el algo. Imposible abstraerse *en* nada, sin abstraerse *de* todo lo demás. Tal abstracción intelectual en el seno de tal abstracción vital, puede tener lugar en medio de la multitud, como en los casos de quienes andan absortos dándose de codazos con los transeúntes apelmazados por las calles más concurridas de las grandes ciudades. Pero "*normalemente*" ha menester de condiciones, a su vez, que la favorezcan o hagan posible. La principal es la soledad —y los recintos hechos para, o destinados a, favorecerla o hacerla posible a su vez: el mal llamado "cubículo" del peor llamado "profesor" o "investigador de tiempo completo", la celda del religioso, mucho más propiamente "cubículo" por cuanto contien regularmente el lecho del ocupante, mientras que algunos "cubículos" de investigadores o profesores apenas sin son "sedículos", porque apenas si en ellos se puede estar sentado. En los términos "abstracción intelectual" y "abstracción vital", entiendo el de "intelectual" en un sentido amplio, no restringido a operaciones del puro pensamiento, sino extensivo a las de la imaginación, de la conciencia psicológica, hasta de la percepción externa; y entiendo el de "vital" en el sentido de que la abstracción calificada por él, consistiría en dejar por la operación de la abstracción intelectual el resto de las operaciones integrantes de la vida humana —hasta donde dejarlas fuere posible.

Pues bien, el término "*objeto*" tiene una sabida etimologia que es "*la expresión misma*" del descrito fenómeno del "*enfrentamiento*". Por algo será. Porque este *enfrentamiento,* en que consiste *propiamente* el ser *ob-jeto* con el *destacamiento* y el *desprendimiento* en que aparece inserto por aparecer con ellos "*complicado*", es *la* obra *del concepto* —como confirmaría la comparación con el animal. Únicamente en el grado en que un chimpancé es inteligente como para percibir una rama de árbol, no puramente como "estímulo" a trepar a ella o por ella, sino *deteniéndose* un momento a "mirarla", como 'cosa con que acercar' un plátano, y cogerla y con ella acercar el plátano, hay en el animal un rudimento de lo que es en el hombre *decir* "rama" —y ya "plátano", y *ni coger* la una *ni acercar el* otro, sino *quedarse* "*contemplando*" la una o el otro, es decir, "*objetivándolos*" por medio de los conceptos notificados por los nombres "rama" y "plátano". Y esta objetivación, en el seno de la abstracción vital, ¿qué otra cosa es que la —"teoría pura"..., "*apráctica*", "*antipráctica*", hasta el punto de no haber quizá mayor *quid pro quo* que considerarla como "*instrumento*"

alguno de "*acción*" alguna, no se diga "*utilitaria*" en ningún sentido corriente.

Pero si en razón de los fenómenos anteriores, reservamos los nombres de "objetivación" y de "objeto" para ellos, podemos llamar "*pre-objetivo*" al campo o fondo del que se destaca o abstrae el "*objeto*" propiamente tal, haciéndonos frente él y cada uno de nosotros, en abstracción *mutua* y en abstracción *conjunta* del resto de cada uno de nosotros, como desde el principio del circundante campo o fondo preobjetivo, cerrándose un círculo perfecto. Claro que tal campo o fondo no podemos *conceptuarlo* de 'preobjetivo' más que *objetivándolo* a él, a su vez, en o sobre algún campo o fondo: el percepto inmediatamente siguiente y él como imagen; el percepto presente y como campo o fondo la propia conciencia, el propio pensamiento, el mundo de éste..., en una "reflexión *sui generis*"...

La relación así establecida entre conceptos y objetos no se debe, sin embargo, a las expuestas razones fenomenológicas y terminológicas —solamente: se debe, quizá radicalmente, a otras, que se refieren a la esencia de la expresión verbal.

La fenomenología de la expresión verbal que fue tema del semestre anterior todo, tiene tomada una de las posiciones posibles en una cuestión fundamental, la de las relaciones de paralelismo o correspondencia entre expresiones, pensamientos y objetos: ¿se corresponden, con riguroso paralelismo, miembro a miembro, desde los más elementales a los más compuestos, los universos mismos, o no: por un lado, las expresiones y el pensamiento; por otro lado, el pensamiento y los objetos?

Las palabras, partes de ellas y construcciones de ellas *notificantes*, serían esto por notificar sendos conceptos; como éstos serían *objetivantes* de sendos objetos.

En contra del paralelismo riguroso entre las expresiones y el pensamiento se aducen fenómenos como el de la expresión elíptica o el del entimema, o el de las expresiones de los mismos pensamientos en diferentes idiomas.

En contra del paralelismo riguroso entre el pensamiento y los objetos, la pluralidad de objetos de un mismo concepto y la de conceptos de un mismo objeto.

Pero si fenómenos como el de la expresión elíptica o el del entimema fuesen fenómenos de relación, no entre las expresiones orales o escritas y el pensamiento, sino entre las expresiones orales o escritas y la "*palabra interior*", de forma que, aunque no hubiese paralelismo riguroso entre la expresión oral o escrita y la palabra interior, lo hubiese entre ésta y el pensamiento, este paralelismo sería el decisivo y no aquél: el pensamiento, en cuanto *por esencia ex-*

presado verbalmente, no podría expresarse más que —íntegramente, so pena de contradicción; pero ésta no la habría en que el pensamiento-palabra interior no se expresara oralmente o por escrito en su integridad, ni mucho menos: esta segunda expresión, la "*externa*", le sería al pensamiento tan poco *esencial* como están probando constantemente los hechos de la "*reserva*", de la "*reticencia*", del "*silencio*", otras tantas posibilidades, éstas sí, en cuanto tales esenciales al hombre.

La expresión de los *mismos* pensamientos en expresiones *diferentes* por serlo de distintos idiomas, es un fenómeno cuya realidad —limitadísima, conoce como nadie el traductor profesional. Pero, en fin, por limitados que fuesen sus casos, en éstos se daría. Sólo que, bien mirado, no abonaría lo que se pretende. Porque aquello de que se trata no es que las expresiones "Dios es bueno", "*Deus est bonus*", "*Gott ist gut*", notifiquen un mismo pensamiento, sino que "Dios", "Deus" o "Gott", y "es", "*est*" o "*ist*", y "bueno", "*bonus*" o "*gut*", notifiquen sendos, tres, conceptos. En cambio, cuando para la expresión "hay un Dios", no hay la correspondiente con absoluta exactitud ni en latín, donde falta del todo, ni en alemán, donde "*es gibt einen Gott*" es tan imposible *sin* el pronombre "*es*" como imposible *con* expresión alguna que le corresponda el "hay un Dios", ¿qué es lo que pasa? Una, aunque mínima, ya muestra de la limitación conocida como de nadie del traductor: que en español, en latín y en alemán, no puede decirse exactamente lo mismo, porque no puede *pensarse* exactamente lo mismo, ya porque quienes hablaron el latín como lengua viva nunca pensaron el pensamiento notificado por la expresión "hay un Dios", sino solamente el notificado por la expresión "Dios existe", ya porque quienes hablan el español y el alemán como lenguas vivas piensan el algo de un haber algo como, respectivamente, sujeto u objeto del verbo, que en este caso requiere un sujeto. Lo que pasa es, pues, que hay paralelismo entre las expresiones y los pensamientos, pero no correspondencia entre los pensamientos de los españoles y los de los alemanes.

Los conceptos universales bastarían para probar la pluralidad de objetos de un mismo concepto: con un solo universal se concibe cada uno de los individuos de su extensión. Si se piensa que es así únicamente porque con el universal se concibe un objeto ideal distinto de él, y de los individuos, basta corregir: con un solo universal se concibe, no directamente, sino por intermedio de su objeto ideal, cada uno de los individuos de su extensión. Si se piensa que, en cualquiera de los dos casos, hay la antinomía de la *identidad* del concepto o la *igualdad* de los conceptos, basta aclarar: la relación de que se trata es la de los conceptos con sus *objetos*, *no* la de los conceptos con sus *sujetos*.

La pluralidad de conceptos de un mismo objeto, se diría en un caso como el de los famosos ejemplos del 'triángulo equilátero' y 'el triángulo equiángulo', dos conceptos para el mismo objeto, *el triángulo equilátero-equiángulo*, y de 'el vencedor de Jena' y 'el vencido de Waterloo', dos conceptos para el mismo objeto, *Napoleón*. Pero ni *Napoleón* es el objeto del concepto 'el vencedor de Jena', ni del concepto 'el vencido de Waterloo', sino del concepto 'Napoleón', que, de otra suerte, no tendría objeto propio; ni *el triángulo equilátero-equiángulo* es el objeto del concepto 'el triángulo equilátero', ni del concepto 'el triángulo equiángulo', sino del concepto 'el triángulo equilátero-equiángulo', que, de otra suerte, tampoco tendría objeto propio, a diferencia de los conceptos 'el triángulo equilátero' y 'el triángulo equiángulo'. El concepto 'Napoleón' tiene por objeto la *sustancia* que es un "*individuo humano*"; los conceptos 'el vencedor de Jena' y 'el vencido de Waterloo' tienen por objetos respectivos la misma *sustancia* en cuanto *modalizada* por los modos *vencedor de Jena* y *vencido de Waterloo*, que no son precisamente los mismos objetos —más que por las relaciones "*reales*" entre la sustancia y sus modos. El concepto 'el triángulo equilátero' tiene por objeto los *modos* cuantitativos que son los *triángulos*, *modalizados* a su vez de *equiláteros*, individuales, que pueda haber en la realidad física, es decir, en las sustancias físicas con sus modos; el concepto 'el triángulo equiángulo' tiene por objeto los *modos* cuantitativos que son los triángulos, *modalizados* a su vez de *equiángulos*, individuales, que pueda haber en las mismas sustancias; y el concepto 'el triángulo equilátero-equiángulo' tiene por objeto los *modos* cuantitativos que son los triángulos, *modalizados* a su vez y a la vez de *equiláteros* y *equiángulos*, individuales, que pueda haber en las mismas sustancias: que cada triángulo equilátero en las sustancias físicas sea equiángulo, o equilátero y equiángulo, se debe a relaciones que, aunque se dieran únicamente entre conceptos, son tales que son menester el teorema de que el triángulo equilátero es equiángulo y el recíproco.

Pero, en cambio, *esta hoja* puede ser objetivada con los conceptos individuales 'esta hoja', 'esta sustancia', 'este individuo', 'este existente', y con la especie ínfima 'la hoja', el género sumo 'la sustancia', y el cuasiuniversal 'el individuo' y el trascendental el 'existente'.

Y al curso se le impuso, en conclusión:

no paralelismo entre la expresión oral o escrita y el pensamiento palabra interior;

paralelismo entre el pensamiento y la palabra interior;

pluralidad de objetos —individuos o conceptos— de un mismo concepto —universal, cuasiuniversal, trascendental— y plural: primera forma cardinal de la objetivación;

pluralidad de conceptos —individuales, universales, cuasiuniversales y trascendental— de un mismo objeto —individuo o concepto: segunda forma cardinal de la objetivación.

Pero la cuestión de la posibilidad de *objetos* que *no* lo sean *del pensamiento* puede tener un sentido más profundo y un alcance más extremado. No el de que no lo sean de los conceptos, ni en general del pensamiento, pero siéndolo, o por serlo, de la percepción externa o interna o de la imaginación, sino en el de no serlo de nada de esto, o, en absoluto, objetos de o para *ningún sujeto*: objetos con o en independencia absoluta de todo sujeto, objetos aunque no existiese, en absoluto, ningún sujeto.

Posibilidad *"realista"* a la que se enfrenta, como un extremo a otro, la *"idealista trascendental"* de que los objetos sean tan esencialmente *"de"* los conceptos, que *estén constituidos íntegramente por éstos.*

Objetivamos *esta hoja* concibiéndola como 'esta hoja', por medio de este concepto individual. ¿Es que *esta hoja* está constituida por el concepto 'esta hoja' íntegramente, es decir, que *esta hoja* sería el concepto 'esta hoja'? Sería menester que cada uno de sus modos estuviese constituido por un concepto individual de él tan íntegramente, o que no fuese más que tal concepto, por ejemplo, que *este blanco* no fuese más que el concepto 'este blanco' —ahora bien, parece fenomenológicamente patente que el blanco *sensorial* y el *concepto* con que lo objetivamos son dos *distintos* —*existentes*. Hay dos criterios de *"distinción"*: la *"separación existencial"* y la *"diferencia modal"*, principalmente la *"contradictoria"*. El concepto 'este blanco' no parece poder existir sin *este blanco* mismo. La existencia de *este blanco* mismo sin que ningún objeto lo concibiese por medio del concepto 'este blanco', es un caso de la posibilidad realista. Pero entre *este blanco* mismo y el concepto 'este blanco' hay todas las diferencias modales fenomenológicas que parecieron razón suficiente para asentar, y las que la parecen para remachar, la distinción entre individuos y conceptos. *Este blanco* mismo es de una *"sensorialidad"* de la que no es concepto 'este blanco'. Y *este blanco* mismo es individualmente el de *esta* situación, tan individual como él, o a cuya individualidad debe él la suya; mientras que el concepto 'este blanco' es pensable en situaciones individuales innúmeras, pues que lo que individúa el concepto 'este', la 'relación de mayor cercanía al sujeto de una situación', es el pensarlo *"fácticamente"* el sujeto de una situación.

Objetivamos el concepto 'esta hoja' concibiéndolo como 'este concepto individual', por medio de este concepto *singular de concepto* de una clase. ¿Es que el concepto 'esta hoja' está constituido por el concepto 'este concepto individual' íntegramente, es decir, que el con-

cepto 'esta hoja' y el concepto 'este concepto individual' serían el mismo? El concepto 'esta hoja' es 'este concepto individual', pero *no es el concepto mismo* 'este concepto individual': 'esta hoja' denota *esta hoja;* 'este concepto individual' denota 'esta hoja'; el segundo "es" denota la *identidad stricto sensu,* negada; el primer "es" denota la *singularización* de 'concepto individual' en 'esta hoja'.

Lo anterior reduce la posibilidad idealista a estas dos:

la de la "*subjetividad de las sensaciones*", o "*de las cualidades sensibles, secundarias y primarias*", o "*de los modos individuales*",

y la de la *constitución parcial o nula de los objetos,* individuos y conceptos, *por los conceptos.*

La primera posibilidad no es pertinente en el examen que empezamos; lo será en otro, de lección cercana.

La segunda posibilidad ya no es la extrema a cuyo examen (—con el de la enfrentada, nos hallamos enfrentados. Pero como parece evidente que, en la parte en que los objetos estuviesen constituidos por los conceptos anularían la posibilidad enfrentada a que acabo de aludir, o que la posibilidad de la constitución nula de los objetos por los conceptos es la única compatible con la de la existencia de objetos no concebidos por ningún sujeto, también parece evidente que no podremos dejar de examinar la primera al pasar a examinar la segunda acto seguido.

Objetos no percibidos, ni externa ni internamente, ni imaginados, por ningún sujeto, serían los llamados "objetos del puro pensamiento", u objetos "*imperceptibles*" e "*inimaginables*", pero "*concebibles*" o "*pensables*" —si los hay; que parece haberlos: objetos matemáticos como los espacios no euclidianos; "*metafísicos*" como los infinitos, o algunos de ellos; o como los imposibles. Es cuestión discutible si son puros conceptos u objetos distintos de éstos —además de serlo de perceptos e imágenes; es indiscutible fenómeno que existen por lo menos como conceptos. Y claro que *en cuanto conceptos,* puros o no, parece que *no pueden* ser *no pensados* por algún sujeto... Luego, la posibilidad que estamos empezando a examinar no parece ser relativa a tales objetos. Su sentido no es si hay conceptos que no lo sean de individuos, sino si hay o no individuos no percibidos ni concebidos por nadie, por ningún sujeto, o, como puede decirse más concisa y hasta más "expresivamente", "*objetos sin sujeto*".

El concepto mismo de 'objeto sin sujeto' es conceptuado de contradictorio en sí mismo por el llamado "argumento de la inmanencia", fundamental del idealismo trascendental. El conceptuarlo de '*contradictorio*' no sería conceptuarlo de '*inconcebible*', esto es, en nuestra terminología, de '*impensable*', de '*no concepto*", de puro '*flatus vocis*'. (—Lección cercana se ocupará con lo concebible e

inconcebible y temas afines.)—El concepto de 'objeto sin sujeto' es tan pensable como lo exhibe inconcusamente justo la discusión sobre él. Conceptuarlo de 'contradictorio' es conceptuarlo, más bien, de '*imposible*', en el sentido de la imposibilidad de que un objeto sin sujeto sea real —fuera del pensamiento, del sujeto, o conforme a —él mismo... (Reiteraciones como ésta son la señal de la presencia de antinomías.) El conceptuarlo de contradictorio, es la consecuencia de pensar lo siguiente.

Si 'objeto' = de concepto, de pensamiento o de sujeto, 'objeto sin sujeto' = 'objeto de sujeto no de sujeto'.

Si 'objeto' ≠ de concepto, de pensamiento o de sujeto, = 'objeto sin sujeto', que es la posibilidad misma que se discute.

Para escapar a tal contradicción o círculo, se distingue entre "*objeto*" y "*existente*", concediendo que "*objeto*" es el "*existente para un sujeto*", y reservado a "*existente*" el serlo justo *en tanto que independiente de todo sujeto.* Pero la verdad es que las dificultades vuelven en los mismos términos, menos el de "existente", o vuelven con éste.

¿Es posible precisamente un existente independiente, en absoluto, de todo sujeto? Ésta es ahora precisamente la cuestión. Era ya ésta en el fondo la anterior: el objeto sin sujeto de la anterior era ya el existente de la actual. El argumento de la inmanencia es tan aplicable al actual existente como al anterior objeto —lo que no quiere decir tan válido del uno como del otro, porque podría ser igualmente inválido de ambos: un 'existente sin sujeto' sería tan contradictorio como un 'objeto sin sujeto', porque lo contradictorio de ambos igualmente, y el verdadero nudo de toda la cuestión, sería el concepto de '*concebido como no concebido*'. La contradicción no está entre el "*sujeto*" "objeto" o "existente" y el predicado "no objeto", "sin sujeto", sino porque el "sujeto" "objeto" o "existente" *es un concepto, como todo "sujeto"*, y *con un concepto*, el que sea, *parece incompatible el no ser concebido siquiera por él.*

Por "*objetividad*" *puede* entenderse, en el sentido *más propio*, y por ende *debe* entenderse, la *esencia* del *objeto* o de los objetos —como por "*existencia*" la *esencia* de los *existentes* o del existente. Al estudio de los objetos que se quedase en el de las clases de ellos hecho en el semestre anterior, le faltaría justo y literalmente lo "*esencial*": el estudio de la *esencia* misma de los objetos de toda clase, el estudio de la "*objetividad*", de aquello en que consista el ser "*objeto*". Decir que consistiría en las relaciones con los conceptos de las diferentes clases estudiadas en el semestre pasado, (planteando el problema de la posibilidad de *existentes* que *no* fuesen *objetos*, incluso que la *esencia* de la *existencia* fuese la *falta de toda relación con un sujeto*,) sería una posición, la de este curso. Otra

sería la de decir que ser objeto consistiría en ser, no sólo conceptuado o pensado, sino también percibido, externa o internamente, o imaginado, planteando las mismas posibilidades. En todo caso, *la cuestión de la objetividad viene a ser la de la existencia*, y así es como la fenomenología de la expresión verbal, por intermedio de los objetos expresados, que son el polo de la polaridad de toda expresión, lo mismo en la posición refleja que en la directa, aunque los objetos de cada una sean, en parte, de diferente clase —nos ha traído al nuevo, grande y definitivo tema del curso entero.

LECCIÓN II

SER, EXISTENCIA, FENOMENICIDAD

Aristóteles no se cansa de repertir que "el ser se dice de muchas maneras", según se traduce tradicionalmente. A pesar de aviso tan repetido, antiguo y autorizado, hasta en los ontólogos actuales más autorizados a su vez y a la vez más aristotélicos, se advierte la mayor confusión terminológica y conceptual, con las forzosas consecuencias: en unos casos, la ambigüedad y hasta el "multívoco": no se logra precisar en cuál de varios sentidos posibles aislada y contextualmente deba tomarse un término en un pasaje; en otros casos, los juegos, no de palabras, sino de las ambigüedades y multívocos de éstas, los juegos de conceptos y los paralogismos. ¡Y así se pretende resolver el problema del ser y del conocimiento de él! —que ni siquiera puede plantearse con rigor sin rigor terminológico.

En español es la palabra "ser" ya verbo "sustantivo", ya nombre sustantivo. Como verbo tiene dos construcciones a las cuales y a las respectivas notificaciones y designaciones, pueden reducirse todas sus contrucciones, designaciones y notificaciones: la construcción copulativa, como en la expresión "esta roja es blanca", en la que notifica o designa todas las distintas relaciones a que hemos de referirnos, y la construcción en que notifica y designa la existencia, como en la expresión "esta hoja es" —que no es expresión del español corriente: éste se sirve, en lugar del verbo "ser" en esta construcción, de verbos sinónimos como "existir" o "haber": "esta hoja existe" o "existe esta hoja", o "hay esta hoja", o "esta hoja la hay". Hasta en el lenguaje filosófico se suele decir "Dios es *o existe*".

Como nombre sustantivo entra en construcciones en que tiene más de dos notificaciones y designaciones. Las capitales son las siguientes.

Aquellas en que tiene el sinónimo filosófico "ente", o en que, como éste, tiene estas dos designaciones.

en una expresión como "un ser", como sinónima de "un ente": *un singular* del trascendental 'ser' o 'ente'

y *este trascendental* en la expresión "el ser" como sinónima de "el ente".

La que tiene en una expresión como "las regiones del ser", en que designa *la totalidad de los singulares* del trascendental anterior.

Aquellas en que notifica conceptos objetivantes ya de la *existencia*, ya de la "*esencia*" de los seres o entes —o de 'el ser' o 'el ente': así en expresiones como "el ser de las criaturas es contingente, el de Dios necesario", el "ser del hombre es la animalidad racional" o "la racionalidad", o "es histórico".

Pero ocurre que el término "esencia" se usa a su vez ambiguamente en estos contextos ontológicos. *Stricto sensu* notifica *aquello de un ser o ente por lo que es individuo de una especie.* Relajadamente, notifica *aquello de un ser o ente por lo que es singular de un universal.* En correlación con la *existencia*, se objetiva la *esencia* como *todo aquello de un ser o ente que no es su nuda existencia.*

Para evitar los equívocos que acabo de denunciar y unas consecuencias de ellos como las antes mentadas, prefiero por mi parte la terminología unívoca y exclusiva siguiente:

"ser": el verbo sustantivo en su construcción copulativa;
"existente": en lugar de "ente" y de "ser" como sinónimo de "ente"; por ende:

"un existente": *un singular* del trascendental;

'el existente', trascendental sustancial;

"los existentes", "lo existente": *la totalidad*, "plural homogénea" o "conjunto", *de los singulares* del anterior trascendental;

"existir", "existencia": *la singular* de cada existente, sea ella individual o "participada", y el trascendental de ellas, trascendental del *modo* que ha de ocuparnos largamente: Dios *existe*, 'el triángulo' 'existe', 'existencia' es 'presencia';

"ente": todo aquello de un existente singular, individual o concepto, que no sea su nuda existencia o el puro modo que es ésta: en un hombre, no su 'racionalidad' sola, ni siquiera su 'animalidad racional' sola, sino hasta su cuerpo entero en un aquí y un ahora, pero hecha abstracción, aunque exclusivamente, de su pura o nuda presencia aquí y ahora a tal o cual sujeto; todo que es una *pluralidad heterogénea singular* —y el 'trascendental', sustancial, de tales todos;

"esencia": aquello de un existente por lo que es singular de un concepto sustancial, que a diferencia de este mismo es un concepto modal: la 'animalidad racional' o la 'racionalidad' del 'hombre', a diferencia de esta especie de sustancias; pero también el 'ser especie' de cada 'especie' y la 'existencia' del 'existente' a diferencia de este

trascendental, si "la esencia del existente es la existencia"; "cuasigénero" de:

"esencia específica": aquello de su existente por lo que es individuo de una especie: la 'animalidad racional' o la 'racionalidad' del 'hombre';

"esencia genérica": aquello de un existente por lo que es individuo de un género: la 'animalidad' del 'animal';

y

"esencia trascendental": aquello de un existente por lo que es singular de un trascendental; cuasigénero de

"entidad": aquello de un ente por lo que es singular del trascendental 'ente'.

Así fijada la terminología, no se puede seguir hablando del "problema del *ser*" —más que si se entiende por él el conjunto de problemas planteados por los distintos conceptos notificados u objetos designados por tan multívoca expresión; y si por él se entienden éstos, lo que procede, inmediatamente, es pasar a éstos, empezando, natural y lógicamente, por los de la notificación o designación de los distintos términos de la terminología fijada: en vez de preguntar, ambiguamente, por lo menos, "¿qué es el ser?" o "¿qué quiere decir la palabra ser"?, preguntaremos:

"¿qué notifica y designa el término "existencia"?"

Este término, por las siguientes razones.

Todo, así distributiva como colectivamente, es un existente.

Ser un existente es lo único que es todo tomado distributiva y colectivamente.

Un existente es un existente porque existe, por su existencia: la existencia es la esencia trascendental del existente. La existencia tiene una correlación con el ente que conduce a éste, y por ende a la esencia de éste, a la entidad, y al cuasigénero de ésta, la esencia, que, al ser "*aquello de un existente* por lo que es singular de un concepto sustancial", se presenta como una *parte del existente*, a que no podía menos de conducir la esencia del existente mismo...

En fin, el "ser", que es ya para nosotros exclusivamente el de la cópula, está con el ente, la entidad, la esencia, en las peculiares relaciones que veremos.

Algunas de estas razones van a ser confirmadas por lo que voy a decir inmediatamente.

El sustantivo "existencia" es una segunda sustantivación de aquello de que es ya una primera el infinitivo "existir": de la actividad, del *modo activo* designado por las formas de los "modos" distintos del infinitivo del verbo "activo", aunque "intransitivo", "existir". Es, pues, un hecho que la existencia se designa ante todo como un modo

activo, como una actividad de cada existente: cada existente *existe*, llevando a cabo la actividad de existir, como un existente que *ama* lleva a cabo la actividad de amar. Y qué "notificativa" y "designativa" resulta en este caso, de la actividad de existir, la expresión "levarla a *cabo*"... En efecto, este modo es a su vez "modalizado" principalmente de "finito" o "infinito". Y de esta modalización es parte, como veremos en su día, la relación entre este modo del existir y aquello que como modo requiere, relación que es a su vez correlativa de la distinción entre ambos términos... Un modo requiere serlo de una sustancia, originaria o por sustantivación, o del *resto* de la sustancia. En este caso de la existencia, la sustancia es el existente y el resto de éste el *ente*. La existencia se objetiva, por lo tanto, como *modo* activo *del ente* en cada existente. Esta relación entre la existencia y el ente es correlativa de la distinción entre ambos, que plantea un problema que engloba el clásico de la distinción entre la esencia y la existencia, y que no puede resolverse más que en el seno del examen de la modalización de la existencia como "finita" o "infinita". Se superponen aquí tres —o cuatro— relaciones que no hay que confundir: la relación que es la existencia misma; la relación de esta relación, o de la existencia, con el ente; la correlación de la relación entre la existencia y el ente con la distinción —que es también una relación— entre ambos. Mas si la existencia se designa ante todo como un modo activo, el examen de la esencia más especial de este modo activo, hace ver que es la *activación* de una *relación*, de un *modo relativo*. Cosa sorprendente —al pronto: al preguntarse por aquello que sea la existencia, o por lo que notifique y designe este término, se ocurre antes la relación que la actividad, muy ajustadamente al hecho de ser la actividad una activación de la relación, o de la prioridad "gnoseológico-ontológica" de la relación sobre la actividad, pero muy poco ajustadamente, al parecer, al hecho de designarse ante todo la relación por la actividad, o de la prioridad "onomástico-gnoseológica" de la actividad sobre la relación. Pero solamente "al parecer", como solamente "al pronto" la sorpresa: la relación se habría objetivado y designado en seguida, es decir, *a* seguida, como una actividad, pero esta designación no hace objetivar primero la actividad, sino que deja objetivar primero la relación...

El ser la existencia un modo es "*ontológicamente*" anterior a ser un modo relativo y activo, no se diga modalizado: en el sentido en que son anteriores los géneros a las especies. Pero el ser un modo relativo y activo, ya que no también el ser un modo modalizado, es anterior "*gnoseológicamente*" a ser un modo: en el sentido de que no es posible puntualizar las relaciones entre el modo de la existencia y lo modalizado por él, antes de conocer bien el modo

mismo, lo relativo y activo, sino lo finito o infinito, de la existencia.

Cuanto acabo de apuntar señala al examen del tema de la *existencia* los siguientes cuatro puntos en el orden siguiente:

1) La existencia, modo relativo o relación.
2) La existencia, modo activo o actividad.
3) La existencia, modo del ente.
4) La existencia, modo modalizado de "finito" o "infinito".

Y como la expresión "infinito", por lo menos, es "negativa", el paso del segundo al tercer punto no puede darse sin pasar por un examen de "*la negación*" en general. Y como el concepto de 'infinitud' "*domina*" al de "finitud", según se expondrá, se tienen los *tres primeros grandes temas parciales* del semestre, así:

I) La existencia,

II) La negación,

III) La infinitud,

con que sigue y acaba el inventario y fenomenología —no la teoría, pues ésta no seguirá ni acabará sino con los temas finales del curso— de las categorías de la razón.

Nuestro punto de partida debía ser *lo dado*. Lo dado es el pensar consciente *directamente* de sí como expresado verbalmente. Éste se ha presentado como polarizadamente *objetivante*. El examen de sus objetos debía consistir esencialmente en el examen de la *esencia* de ellos, su objetividad. El examen de ésta ha conducido al tema de la *existencia* de los *existentes*.

Lo dado, el pensar consciente directamente de sí, es el caso por excelencia de la *presencia*. Los objetos del pensar consciente directamente de sí están o son *presentes* al pensar que los objetiva. *La objetivación y la objetividad* son las dos vertientes del caso de la *presencia* que sigue en excelencia al de lo dado. En qué consista la excelencia de uno y otro será aún cuestión aparte y más de una vez.

Un objeto —*presente* es lo que es, ante todo, *un existente*. La posibilidad de *existentes no objetivados ni presentes*, y hasta *no* objetiva*bles* ni "presenta*bles*" o "presencia*bles*", o de la *independencia* de la *existencia* relativamente a la *objetividad* o la *presencia*, o de ser ésta, si el *criterio* gnoseológico de la existencia, no la *esencia* ontológica de ésta, es cuestión que va a ocuparnos. Empezando por la *fenomenología de la presencia* de los objetos, de la presencia en general.

Esta fenomenología inicia propiamente la *fenomenología por exce-*

lencia. Los fenómenos por excelencia *no* son los *objetos fenoménicos* (los entes), sino los de la objetividad u objetivación de ellos, los de su *presencia* (la existencia), *aparición, desaparición, reaparición, desaparición para siempre.* Por ende, estos fenómenos integran lo que más propiamente puede y debe llamarse la "*fenomenicidad*" de los fenómenos. La *fenomenología de la fenomenicidad,* o *la de la existencia, y no la de las "esencias"*, es, pues, la fenomenología por excelencia. La de la *presencia* es una con la de la *existencia.* La de la *aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre* tiene su lugar más propio en la de la modalización de la existencia como finita o infinita, o dentro del tema de la *infinitud.*

"Presencia" es *sustantivación* de "presente", adjetivo designante de un *modo activo,* por cuanto etimológicamente "participio activo" de un verbo sinónimo de "estar" o "ser presente"; pero este modo activo es a su vez la *activación* de un *modo relativo,* de una *relación*: 'presencia', 'presente' son conceptos que connotan, que complican los de 'entre' o 'en' y 'a' o 'para': 'presencia' es *esencialmente* 'presencia *entre*' o 'presencia *en*' y 'presencia *a*' o 'presencia *para*'; una 'presencia' que no fuese 'entre' o 'en', ni 'a' o 'para', sería más que un contrasentido, no tendría sentido.

Mas ¿'entre *qué*' *o* 'en *qué*, 'a *qué*' o 'para *qué*'? —porque los conceptos 'entre', 'en', 'a', 'para' requieren esencialmente a su vez tal *segundo* término, relato o correlato; el *primero* es aquello *de que* es modo la relación misma, *lo* presente, el objeto presente.

Entre los *perceptos,* o *en* la *percepción, a* o *para* el *sujeto percipiente,* el sujeto *esencial* de la percepción, correlato *esencial* del percepto. Acabo de empezar a servirme de los términos técnicos "percepto", "percepción", "percipiente", en vez de "percepto exterior" o "externo", "percepción exterior" o "externa", "percipiente exteriormente" o "externamente", porque en vez de servirme de los de "percepto interior" o "interno", "percepción interior" o "interna", "percipiente interiormente" o "internamente", me serviré de los de "fenómenos de conciencia", "conciencia", sujeto "consciente" y objeto o fenómeno "consciente" al sujeto.

Entre las *imágenes,* o *en* la *imaginación, a* o *para* el sujeto *imaginante.*

Entre los *pensamientos* y los *puros "objetos del pensamiento", en* el *pensamiento, a* o *para* el sujeto *pensante.*

Entre las *emociones* o *mociones, en* la *emocionalidad* o *mocionalidad, a* o *para* el sujeto *emocional* o *mocional.* Prefiero estos términos, por las razones que aduciré en su lugar, a los de "sentimientos", "actividad" o "movimientos" y demás usados tradicional y corrientemente para designar las dos "*clases de fenómenos psíquicos*" que con la de fenómenos de "*representación*" constituyen la tripartición

tradicional y corriente de los "fenómenos psíquicos" o de la "*vida psíquica*".

¿*Entre* los *demás fenómenos de conciencia, en ésta, a* o *para el sujeto consciente —de sí*, esto es, *presente él mismo a o para sí en su conciencia, entre los demás fenómenos de ésta*?

En esta respuesta a la pregunta hecha acerca del segundo término de la relación de presencia, en que consiste o que *es* la presencia, inmediatamente han atisbado ustedes un semillero de problemas. Y en efecto, a una buena decena vamos a pasar revista en sucesión metódica.

LECCIÓN III

PRESENCIA Y EXISTENCIA. CLASIFICACIÓN DE LOS EXISTENTES POR LA PRESENCIA. FENÓMENOS FÍSICOS Y PSÍQUICOS

1er. problema.—*La abstracción del sujeto de la presencia o la existencia*

¿Son igualmente esenciales (en o) a la relación de presencia las relaciones notificadas o designadas por las preposiciones "entre", "en", "a", "para", y los correspondientes *segundos* términos, relatos o correlatos?

Es un *hecho* o *fenómeno* que, por lo pronto, los sujetos humanos *podemos* "*abstraer*" de *todo* sujeto "a" o "para" quien esté o sea presente *lo* presente, quedándonos con la sola *presencia* "*entre*" o "*en*". Podemos abstraer de todo sujeto percipiente, imaginante, pensante, emocional y mocional y consciente, incluso de, a o para *sí*, incluso de *nosotros mismos* o *cada uno de sí*, quedándonos con el percepto entre los perceptos o en la percepción, la imagen entre las imágenes o en la imaginación, el pensamiento o el puro objeto del pensamiento en éste, la emoción o moción entre las emociones o mociones o en la conciencia, es decir, objetivando o preobjetivando únicamente, "abstractamente", a su vez, el percepto, la imagen, el pensamiento o el puro objeto de éste, la emoción o moción. Y esta relación de *presencia, abstraída de todo sujeto* (a o) para quien el otro término de ella, lo presente, parece en seguida ser la *existencia* —independiente de toda relación con un sujeto, a diferencia de la *objetividad*, aunque también se designe, paradójicamente, tal existencia como "*objetiva*" u "*objetividad*", a diferencia de la "*subjetiva*" o *en* el sujeto *en tanto* en él, es decir, prescindiendo, abstrayendo de que sea o no capaz de independizarse de él.

Así, un percepto puede objetivarse como presente o existente puramente *entre* los perceptos, una imagen *entre* las imágenes, etc. Objetivar un percepto, una imagen, etc., como presente o existente puramente *en* la percepción, la imaginación, etc., es objetivarlo co-

mo presente o existente puramente *para* el sujeto de la percepción, de la imaginación, etc. La abstracción de la relación (*a* o) *para* un sujeto en la presencia acarrea, pues, la de la relación *en* la percepción, la imaginación, etc. Pero si *un* percepto puede objetivarse como presente o existente puramente *entre* los perceptos, *una* imagen *entre* las imágenes, etc., la *totalidad de los perceptos en un momento* de la percepción de un sujeto, la *totalidad de las imágenes en un momento* de la imaginación de un sujeto, las demás totalidades análogas, *¿entre qué*, puramente, pueden objetivarse como presentes o existentes? ¿Y *entre qué*, puramente, la *totalidad de los perceptos habidos y por haber*, para todo sujeto posible, pues; la de *las imágenes habidas y por haber*, para todo sujeto posible, asimismo; y las demás análogas a estas nuevas y mucho más totales totalidades?

La totalidad de los perceptos en un momento de la percepción de un sujeto, la análoga totalidad de las imágenes, *cada una* de las totalidades de esta especie puede objetivarse como presente o existente puramente *entre* la *totalidad de los objetos* del sujeto en el momento. En rigor, puede objetivarse así *cualquier pluralidad de tales totalidades menos una* —porque *la totalidad de los objetos del sujeto en el momento* no puede objetivarse ya como presente o existente puramente *entre ella misma* o *sí misma*: parece evidente. Lo mismo que la sola posibilidad de objetivarla como presente o existente puramente *entre* —una *mayor totalidad* de objetos, si la hay. Pues, por otra parte, ni un percepto ni la totalidad de ellos puede objetivarse entre las imágenes, ni los pensamientos, etc., ni una imagen ni la totalidad de ellas entre los perceptos, ni los pensamientos, etc., etc. La totalidad de los perceptos *en un momento* de la percepción de un sujeto es ella misma *percepto*, es el gran objeto *total* de la percepción del sujeto en el momento, del que son objetos *parciales* todos los perceptos parte de la totalidad. Lo mismo, las demás totalidades análogas. Pero la totalidad de los perceptos *habidos y por haber*, para todo sujeto posible, *no* puede ser ella misma *percepto*. Los perceptos pasados y los futuros, y los posibles, de cualquier sujeto, *ya no* son perceptos, o *aún no* lo son, y los meramente posibles pueden *no* serlo. La totalidad de los perceptos habidos y por haber, para todo sujeto posible, es pura y simplemente *concebida*, es *un concepto*. Lo mismo, cada una de las demás totalidades análogas. Y este caso, de un concepto, ha quedado contenido entre los de un percepto, una imagen, *etc.*, y la totalidad de los perceptos, de las imágenes, *etc.*, en un momento dado. Volvemos, pues, a estas totalidades y con ellas a la posibilidad de una totalidad de objetos *mayor* que la *totalidad de los objetos de un sujeto en un momento* —y a negarla: pues *ninguna totalidad de objetos mayor que la de*

los objetos de un sujeto en un momento, puede ser más que concebida u objeto de la totalidad misma mayor que la cual se la concebía posible. O: el concepto 'una totalidad de objetos mayor que la de los objetos de un sujeto en un momento' sería un concepto contradictorio, un contrasentido, si no un sin sentido: en el fondo y en rigor, el de un '*objeto*' que *no* fuese '*objeto*'.

Pero si no hay una totalidad de objetos mayor que la de los objetos de un sujeto en un momento, esta totalidad, *la totalidad de los objetos de un sujeto en un momento*, ya *no* puede objetivarse como presente o existente puramente *entre* —nada; no puede objetivarse más que como presente o existente *en* la percepción, etc., *en* la conciencia del sujeto, *a* o *para* éste. Y sin embargo, éste puede abstraer de tal relación a él, de tal manera de objetivar; el sujeto puede abstraer de la *objetivación* misma de los objetos, de la *relación* de los objetos *con él* que hace de ellos propiamente "objetos"; objetivándolos, pues, *en tal abstracción*, como objetos sin sujeto, como presentes *no a* o *para* nadie, *ni en* nada, o como *existentes* —*en toda* independencia de todo sujeto, u "objetivamente", con la expresión cuyo carácter paradójico ya indiqué; aunque tampoco pueda ya objetivarlos como presentes o existentes puramente *entre* —nada.

Pero tal abstracción sería más paradójica todavía que la expresión a que da lugar: un contrasentido, si no un sentido, parejo del anterior. La totalidad de los objetos de un sujeto en un momento, abstraída del sujeto, no es la totalidad de los objetos de éste en el momento: pues el sujeto es *uno de sus objetos y en todo momento.* O: el concepto de 'la totalidad de los objetos de un sujeto en un momento, abstraída del sujeto' sería un concepto contradictorio, un contrasentido, si no un sin sentido: en el fondo y en rigor, el de los objetos '*de un sujeto*' que *no* fuesen '*de un sujeto*'.

Ambos contrasentidos, conjuntamente, confinan el término "existencia" en la sinonimia del término "presencia" *en último término*, muy propiamente, *a* o *para* un sujeto.

Es que en el mismo último término se trata de algo tan último, que no podremos abordarlo metódicamente hasta el final del curso: la *circular "antinomia"* de la *presencia o existencia* del sujeto *para sí.* Por no dejarles a ustedes en una expectativa del todo vaga, la enunciaré ya, pero nada más:

el sujeto está o es presente a sí, o existente para sí, en su conciencia de sí, como un objeto *entre* sus objetos *a* o *para* el cual éstos, y entre ellos él mismo, son objetos...

La confinación del término "existencia" en la sinonimia del término "presencia" —en último término, a o para un sujeto—, a que llegamos partiendo del concepto de 'presencia', sería confirmada

por el intento de definir el concepto de 'existencia' partiendo de él. Si se pregunta directa, primariamente, ¿qué es la existencia? ¿qué es existir?; y si, por hábito método-fenómeno-lógico, se empieza por fijar la atención en las palabras mismas, y se responde que es la sustantivación de segundo o primer grado de un modo activo, es inmediato el preguntar: y la actividad de existir ¿en qué consiste? ¿qué es? Y la única respuesta posible —y la históricamente efectiva, es: pues, estar ahí, estar —presente; y si no ahí, en alguna parte; o estar presente —a un sujeto, o no estar presente a ningún sujeto, pero estando ahí como lo que está presente a un sujeto, sólo que no estándolo, precisamente no estándolo, no necesitando estarlo... Balbuceo circular sobre sí mismo en que reconocerán ustedes la "*ingenua*" incoación del meollo de lo expuesto en lo anterior acerca de la existencia.

Pero tenemos que apretar aún lo expuesto.

Por lo pronto, una pequeña observación para obviar la dificultad de una posible ocurrencia. Dije que "el sujeto es uno de sus objetos y en todo momento". Puede ocurrirse: objeto es de concepto; el sujeto es en todo momento consciente de sí, pero con conciencia *directa*, no refleja, *no conceptual;* ¿o es la conciencia directa del sujeto, conceptual? ¿no es más bien "preobjetiva", como la de los perceptos del fondo, aún no concebidos ni objetivados propiamente? más aún, en todas las consideraciones hechas sobre la presencia de objetos en la percepción, imaginación, etc., parece haber pasado cosa semejante: las totalidades tomadas en consideración, si totales, no de objetos, de conceptos, o si esto, no tales totalidades... A lo que observo lo siguiente: hubiera bastado complicar la expresión diciendo "los objetos y lo preobjetivo", y reconociendo dos formas de presencia, la objetiva *stricto sensu* y la preobjetiva, en plena congruencia con lo dicho en su lugar acerca del sentido de los términos "objetivación" y "objeto", y sin incongruencia alguna con lo dicho acerca de la existencia como presencia, pues que tan existente o presente sería lo preobjetivo como lo objetivo; pero no había razón para complicar la expresión, pues que lo preobjetivo no necesitaba entrar en consideración más que objetivado —aparte que pudiera entrar en consideración sin objetivarlo, caso de la cuestión misma que aún va a entretenernos en seguida—; y por lo que se refiere singularmente al sujeto, además de quedar incluido en la referencia a lo preobjetivo que acabo de hacer, basta advertir que quizá conciencia directa y refleja y preobjetiva o no conceptual y objetiva o conceptual no se emparejan miembro a miembro, sino que más bien se crucen...

Pero lo que teníamos que apretar no era tanto lo anterior cuanto lo siguiente.

Abstraer del sujeto de los objetos no necesita ser más que objetivar los objetos sin objetivar correlativamente el sujeto —o concebir los objetos sin concebirlos— como tales, como de un sujeto.

Otra cosa es concebir los objetos precisamente como, *no de un sujeto,* sino de *ningún sujeto;* o como existentes no objetivados o concebidos, y no sólo de hecho, sino por no necesitarlo por su esencia, y hasta como no objetiva*bles* o concebi*bles* por ningún sujeto. Este *concepto* de *'no concebido'* es el núcleo de la cuestión de los conceptos de objeto, objetividad, objetivación, presencia, existencia, y entre el realismo y el idealismo, que venimos arrastrando irresoluta desde que entramos en el tema de la esencia de los objetos cuyas clases llenaron la mayor parte del primer semestre del curso.

Recuerdo que no es cuestión de la percepción, imaginación ni conciencia, sino del puro pensamiento. La contradicción o contrasentido del concepto 'no concebido', no puede darse en los conceptos 'no percibido', 'no imaginado', 'no consciente', porque lo negado en ellos no es concepto.

La situación aproblemática, llamándola así por comparación con aquellas otras que vamos a examinar, es la integrada por 1) sujetos con 2) *"sus"* 3) objetos. Las que vamos a examinar son las posibles por la falta de uno o dos de los tres ingredientes.

Sujetos sin "sus" objetos no son posibles. El estudio de la existencia como presencia y actividad es un estudio de la constitución de los sujetos, de la *"subjetividad"*, en este sentido. Enseña que ésta consiste, en parte, en *pensamientos objetivantes.*

Objetos sin sujetos tampoco son posibles, si los objetos son *"de"* conceptos, y éstos *"de"* sujetos —el primer "de" es *"objetivo"* y el segundo *"subjetivo"* precisamente. Pero ¿y *existentes sin sujetos*? ¿Un mundo de existentes ninguno de los cuales fuese sujeto? Parece no sólo ser perfectamente posible, sino incluso haber sido real, antes del hombre o del animal...

Un mundo de existentes, entre ellos sujetos, con sus objetos, o una parte de los existentes no-sujetos objetivados por los sujetos, pero otra parte, de existentes no objetivados por ningún sujeto. Parece ser la situación real actual: cuántos existentes no son ni percibidos, ni imaginados, ni concebidos por nosotros...

Pero al decir esto último, ¿no estamos ya concibiéndolos? He aquí la verdadera cuestión —porque de ella dependen las concernientes a las posibilidades anteriores: la concerniente a la posibilidad de objetos denotados connotándolos de no denotados —ni connotados— ni siquiera por el mismo sujeto que los denota y connota de no denotados ni connotados por él. Éste es el meollo del argumento de la inmanencia, de toda la cuestión de la abstracción del sujeto de la

presencia —o de la objetivación. Si ello es posible, *a fortiori* lo demás. Si no, lo demás ¿lo sería?

Es claro que si digo "esta hoja no está siendo objetivada por mí —*ahora*", notifico un pensamiento falso— de hecho y por contradictorio. La contradicción está en el concepto mismo y solo de "*no* objetivado *ahora*". Y lo contradictorio no puede no ser falso de *hecho*.

Contradictorio no quiere decir "*impensable*": es tan pensable como está exhibiéndolo nuestro actual pensar sobre él. Lo que es, es "*imposible*" —(de) que conciba u objetive ningún objeto o existente distinto de él mismo. Los conceptos contradictorios son conjuntos de notas —connotaciones— que no pueden denotar nada.

Pero ¿y si digo "esta hoja no estaba siendo objetivada por mí *hace un momento*"? Notifico un pensamiento perfectamente verdadero —y, lógicamente, nada contradictorio.

Es perfectamente posible, pues, que un sujeto objetive, conciba, *en un momento* un objeto como *no* objetivado, o concebido, *por él mismo en otro momento*, o que *en un momento* denote un objeto connotándolo de *no* denotado ni connotado *por él en otro momento*.

Desde Aristóteles, por lo menos, se sabe cómo la contradicción supone la identidad de tiempo.

Pero ¿y si alguien objetiva, concibe, *en cualquier momento*, un objeto, que puede ser la totalidad de los objetos, como *no* objetivado, no concebido, por nadie *en ningún momento*?

Se responderá que el concepto incluye la anterior falsedad contradictoria.

Pero, ¿la incluye puramente de hecho o esencialmente? He aquí la cuestión.

El concepto mismo de 'no concebido *en ningún momento*' es falso de hecho por contradictorio.

Pero tal concepto mismo es —puramente *fáctico*, como (la existencia d)el sujeto que lo piense, de "*su*" sujeto.

Basta un hecho para "poner" su esencia y cuanto ésta pone a su vez —¡en lo que no entra el hecho mismo!

Es *la* antinomía.

Pero es un concepto puramente "*fáctico*": lo estamos pensando, pero ni él mismo, ni ningún otro, ni nada, sería o contendría una "*razón*" esencial o necesaria de que lo piense nadie. El pensarlo *de facto* no podrá tener, pues, más que "*motivos*" irracionales. Ahora bien, únicamente de haber tal razón sería el argumento de la inmanencia concluyente.

La cuestión del realismo y el idealismo no sería la de la *imposibilidad* de existentes no concebidos —por algún sujeto, naturalmente— *en ningún momento*, sino la de la *efectiva* existencia de existentes no concebidos, ni percibidos, ni en la conciencia, *cuando no están*

siéndolo, o de existentes denotados connotándolos de *no denotados* ni connotados —*más que por esta* denotación y connotación, o por *otra*, o por una tercera. Ésta es una cuestión con sentido así respecto de los conceptos mismos, o en general de los pensamientos, como de los individuos: el concepto de 'concepto', o en general 'pensamiento', 'no pensado', es contradictorio; pero el concepto de 'pensamiento no objetivado' —en posición refleja lógica, es el de un fenómeno. Este caso indica ya cómo la cuestión es una que no podría resolverse *a priori* con un concepto como el de 'no concebido', tomando la afirmación de su contradicción por premisa única de una inferencia inmediata, sino una que únicamente podría resolverse *infiriendo* de los *fenómenos* mismos.

O sea, que debemos pasar a la revista de las especies o géneros de la presencia, de todas las clases de objetos, a o para un sujeto.

actos de percepción

2º problema.—*La dualidad de los perceptos y las percepciones y de las imágenes y los actos de imaginarlas*

Una cosa es *esta hoja;* otra, nuestra *percepción* de ella, lo percibido, el *percepto.* Nuestra percepción de ella no es posible, naturalmente, sin ella. Si ella es posible sin que la perciba nadie, es un caso más del 1er. problema. Pero esta hoja es blanca, rectangular, extensa, "material" o "física", está localizada aquí; nuestra percepción de ella no es ni blanca, ni rectangular, ni extensa, ni material o física, ni está localizada donde la hoja misma: es "inmaterial", "psíquica"; si está localizada en algún lugar, será en el interior de nuestro cuerpo; es neta y no borrosa, atenta y no laxa.... Sin duda. Pero la cuestión no es si hay actos de percepción diferentes de los correspondientes perceptos, sino si hay actos de percepción diferentes de los demás fenómenos psíquicos, a saber, de los actos de la imaginación, de los del pensamiento y de los de la emotividad y motividad.

Un percepto está constituido por sensaciones "*apercibidas*" por imágenes, conceptos y emociones y mociones. El acto de percibirlo, distinto de él mismo, podría consistir en los actos apercipientes, principalmente en los conceptos. Si las imágenes tienen cualidades sensibles, las emociones y mociones y, sobre todo, los conceptos, no las tienen: ni unas ni otros son materiales, sino psíquicos —o ideales, los conceptos.

Por las mismas razones, si hay necesidad de admitir la existencia de actos de imaginar distintos de las imágenes mismas, no la hay de admitir la existencia de actos de imaginar diferentes de los actos de apercepción de las imágenes. También éstas estarían constituidas

por sensaciones apercibidas por otras imágenes, conceptos y emociones y mociones. Y también el acto de imaginarlas, distinto de ellas mismas, puede consistir en los actos apercipientes, principalmente en los conceptos.

Tal reducción de los actos de percibir e imaginar a los actos del pensamiento y de la emotividad y motividad apercipientes de las sensaciones, reduce los fenómenos a perceptos, imágenes, pensamientos y emociones y mociones.

Esta conclusión presupone cierta solución, que la refuerza, del

3er. problema.—*Las imágenes, fenómenos psíquicos o físicos*

Las imágenes son conceptuadas tradicionalmente y en general de fenómenos psíquicos.

La razón *decisiva* no es ninguna de las diferencias de cualidades entre ellas y los perceptos, ni la diferencia entre las relaciones de los perceptos entre sí y las imágenes entre sí, que se reconoce universalmente ser diferencias meramente de grado; ni ninguna relación entre las imágenes y los perceptos —más que la de localización de unos y otros: los perceptos se localizan fuera del cuerpo de cada sujeto percipiente o *en* éste —los de éste mismo por su sujeto; las imágenes, *dentro* del cuerpo, *en* la "*conciencia*", entre los "*demás*" fenómenos psíquicos.

Pero tal localización es errónea. Las imágenes se localizan sobre el fondo de perceptos integrado por el interior del cuerpo en el centro de su exterior y de los demás perceptos —y unas y otros, fuera de la conciencia integrada por los pensamientos y las emociones y mociones.

Las imágenes coinciden con los perceptos en tener cualidades sensibles, por estar constituidas básicamente por sensaciones, como los perceptos.

Las diferencias entre las imágenes y los perceptos son reducibles todas a la diferencia entre las sensaciones básicas de las unas y los otros: las sensaciones de los perceptos serían el efecto *fenoménico*, "*consciente*", de la cadena causal integrada por un proceso físico y un proceso fisiológico con un eslabón terminal en el cerebro; las sensaciones de las imágenes serían el efecto fenoménico, consciente, de un proceso fisiológico en el cerebro, el eslabón terminal en el cerebro o una "huella" de él.

Las imágenes son tan fenómenos *físicos* como los perceptos,

por las cualidades "sensoriales" de las unas y los otros,

y por la causación en último término igualmente cerebral, encéfalo-psíquica, idéntica, de sensaciones de unas y otros,

a diferencia, unas y otros, de los únicos fenómenos psíquicos, los pensamientos y las emociones y mociones, que

no tienen cualidades "sensoriales", no están constituidas básicamente por sensaciones,

ni, por ende, tienen una causación idéntica a la de perceptos e imágenes, aunque tuviesen una causación neuro-psíquica.

Así se reducen los fenómenos a los físicos de los perceptos y las imágenes y los psíquicos de los pensamientos y las emociones y mociones. Y como perceptos e imágenes son resolubles en sensaciones, pensamientos y emociones y mociones, todo se reduciría a estas cuatro clases de fenómenos "*elementales*".

4º problema.—*Intencionalidad de las emociones y mociones*

Las que tienen cualidades "sensibles" serían sensaciones o perceptos del propio cuerpo, como los de los sentidos añadidos al del tacto.

Las que no las tienen, son de una "*consistencia*" fenomenológicamente bien diferentes de la de los pensamientos, en suma, *sui generis*. Aun cuando "apercibidas" por imágenes, pensamientos y otras emociones y mociones, *lo* apercibido en ellas no son *sensaciones*, como en los perceptos y en las imágenes, sino una "*materia*" psíquica *sui generis* fenomenológicamente.

El único verdadero problema acerca de ellas es el de su "*intencionalidad*". No es el de si todas o algunas de ellas son "*actos intencionales*" con sendos "*objetos intencionales*" cualesquiera, sino el de si son tales actos con sendos objetos intencionales diferentes de los perceptos, las imágenes y los pensamientos, o *específicos de ellas*, como algunos sostienen que serían los "*valores*".

No se trataría de "*objetos*", si éstos son exclusivamente "*de*" *los conceptos*, o si éstos, los conceptos, son lo único "*objetivante*". Se trataría de una nueva forma de presencia, al lado de las de los perceptos y las imágenes, o de las sensaciones, y las de los pensamientos y las emociones y mociones. Pero el problema equivale a poner en tela de juicio la posición tomada en punto a la objetivación, por parte de las emociones y mociones. Por lo que *debe* hablarse de "objetos" de éstas, mientras no se resuelva el problema.

Que las emociones y mociones, depuradas de las que serían sensaciones o perceptos, versan sobre objetos, tienden hacia objetos, parece evidente fenómeno —*otro* es que los tengan por "*causa*". Que estos objetos sean perceptos, imágenes, pensamientos u otras emociones y mociones, también parece evidente fenómeno. Y lo mismo, que, en cuanto objetos de las emociones y mociones, los modalizan modos *sui generis*. La cuestión es si estos modos son o no son más que

las emociones y mociones mismas vertidas sobre ellos —y los conceptos que propiamente los "*objetivarían*".

Esta hoja es de un *bello* blanco satinado. Este modo cualitativo, e*ste bello*, de este blanco de esta hoja, ¿es o no algo más que mi *sentirlo bello*, que mi emoción de complacencia o admiración *sui generis* en *este blanco*, "*objetivada*" como modo de *este blanco* —por medio del 'bello'? . . . Disyuntiva que parece antinómica . . .

LECCIÓN IV

CLASIFICACIÓN DE LOS EXISTENTES POR LA PRESENCIA. PENSAMIENTOS Y EXISTENTES METAFÍSICOS

5º problema.—*Naturaleza psíquica o ideal de los pensamientos*

La existencia de pensamientos diferentes de los perceptos y las imágenes, o las sensaciones, por un lado, y de las emociones y mociones, por otro, es una misma cosa con la clasificación de los objetos o existentes en individuos y conceptos, que dominó todo el primer semestre de este curso. Las razones aducidas para distinguir entre individuos y conceptos parecieron concluyentes. Lo que, en cambio, es problemático, hasta resultar antinómico, es la naturaleza de los pensamientos: ¿meros actos *psíquicos* de pensar? ¿actos psíquicos de pensar, *más* "*objetos ideales*"?, donde el "más" debe reemplazarlo la fenomenología por una relación más precisa o detallada; ¿puros objetos ideales? . . .

La distinción entre actos *psíquicos* de *pensar* y *pensamientos ideales*, no puede fundarse en la separación existencial. Los actos psíquicos de pensar no serían de *pensar* si no estuviesen en relación con los *pensamientos ideales*, aunque éstos puedan existir independientemente de todo acto psíquico. Pero la distinción se funda en la diferencia de modos: una *pluralidad* de actos *psíquicos*, de sendos sujetos o de un mismo sujeto, serían de pensar *un mismo* pensamiento *ideal*. Pero ya hubo ocasión de que reflexionásemos sobre lo nada concluyente de tal fundamentación. Únicamente si "*mismo*" es sinónimo de "*idéntico*", la *pluralidad* de actos *psíquicos* lo sería de pensar *un* pensamiento *idéntico* —consigo mismo. Si "*mismo*" es sinónimo de "*igual*", la *pluralidad* de actos psíquicos puede serlo de pensar *sendos* pensamientos *ideales iguales*. Mas de qué sea sinónimo "mismo", no podría decidirse por "*razones*".

La de que la igualdad requiere la identidad, no es concluyente más que en una concepción *cuantitativa* de la igualdad, a la que puede

oponerse una concepción *cualitativa*, sin que entre una y otra se pueda —más que "*optar*" por "*motivos*".

Se trataría de una *antinomia arquetípica.*

Habría que cargar con la indecisión entre la naturaleza psíquica, o ideal, o dual, de los pensamientos, si no hubiese un fenómeno que parece requerir la naturaleza psíquica de los pensamientos, y por ende eliminar la puramente ideal, pero no la dual, así que habría que cargar con la indecisión entre la puramente psíquica, centrada en torno de la igualdad, o la dual, centrada en torno, en cuanto psíquica, de la igualdad, y en cuanto ideal, de la identidad. El fenómeno es el de la "*conciencia*" que se tiene de los pensamientos. De éstos no puede decirse lo que de las imágenes. De los pensamientos parece tenerse la misma conciencia, directa o refleja, que se tiene de las emociones y mociones. Mientras se está emocionando, no tiene conciencia directa de la emoción. Es posible reflexionar sobre ésta, aunque no sin alterarla y hasta extinguirla. Análogamente, mientras se está pensando, se tiene conciencia directa *de los pensamientos mismos, no de los objetos* de ellos, de los que, en cuanto concebidos u objetivados, no se tiene propiamente "*conciencia*", aunque se tenga *concomitantemente* percepción, o imágenes, o "*conciencia*", propiamente, si son fenómenos de ésta, fenómenos psíquicos. Y es posible reflexionar también sobre los pensamientos, objetivándolos con otros, lo que parece requerir la extinción de los objetivados en lo que eran antes de objetivarlos. En la conciencia directa de emociones y mociones y de pensamientos, ni éstos ni aquéllas tienen la posición, "*cuasiobjetiva*", de los perceptos y las imágenes: de unos y otras no se tiene propiamente "*conciencia*", ni directa, ni refleja, sino percepción "objetiva" o "preobjetiva", "focal" o "campal", fenómenos de lo físico que se distinguen de los de la conciencia propiamente tal, de lo psíquico.

6º problema.—*Objetos o existentes ideales diferentes de los pensamientos*

Como tales se señalan los objetos o entes matemáticos, las relaciones, las esencias, los valores.

El concepto de triángulo sería —un existente; y el triángulo mismo, *otro*. Razón: la existencia de *dos* conceptos del *mismo* objeto: 'triángulo equilátero' y 'triángulo equiángulo', notoriamente dos distintos conceptos, pero del mismo objeto, el triángulo equilátero y equiángulo. Pero ¿y si 'triángulo equilátero' y 'triángulo equiángulo' no fuesen dos conceptos del triángulo equilátero y equiángulo, sino "triángulo equilátero', 'triángulo equiángulo' y 'triángulo equi-

látero y equiángulo' *tres conceptos universales* de los *modos cuantitativos individuales* que serían las formas triangulares de las sustancias o de otros modos individuales, respectivamente *equiláteras, equiángulas* y *equiláteras y equiángulas*? Si esto pueden ser, *entia non multiplicanda.* Y no parece que no puedan serlo: la igualdad de los lados y los ángulos del triángulo equilátero es una relación entre modos cuantitativos que no impide concebir éstos por separado o juntos, con sendos conceptos, más que impide el *blanco brillante* de esta hoja concebir por separado o juntos, con sendos conceptos, *este blanco, este brillo,* este *blanco brillante,* este *brillo de este blanco,* este *brillante blanco.* Se ocurre que la relación entre la igualdad de los lados y la de los ángulos del triángulo es una relación de dependencia mutua funcional esencial en la figura o estructura triangular, y que la relación entre el blanco y el brillo del caso es una relación de coincidencia física accidental; pero también se ocurre que no sería la *índole* de las relaciones entre objetos lo que haría posible o imposible concebirlos con unos u otros conceptos...

Aparte de los conceptos de los objetos o entes matemáticos, no habría estos mismos objetos o entes como unos objetos ideales, distintos también de los individuales. En la expresión "conceptos de los objetos o entes matemáticos", el "de" no sería "*objetivante*", sino "*especializante*": no notificaría el tener los conceptos tales objetos ideales, sino el ser una especie de conceptos matemáticos.

Las relaciones merecen —problema aparte.

De las esencias ya se expuso en el semestre anterior cómo son "universales *modales*".

La idealidad de los valores es "consustancial" con la concepción de éstos como objetos peculiares de las emociones, concepción de la que se ha dicho lo posible en el problema 4º.

7º problema.—*Idealidad y especificidad o individualidad de las relaciones*

La verdad es que el problema de los objetos o entes matemáticos pudo subsumirse en éste. Lo matemático no es más que modos cuantitativos, y éstos una subespecie de los modos relativos o de las relaciones, tan importante en la naturaleza y para el pensamiento que merece se la coordine con la especie de las relaciones.

A todo lo largo del semestre anterior arrastramos la indecisión acerca de la índole de las relaciones: ¿universales de individuos o puros universales sin individuos, "participables" por éstos? Ahora nos encontramos con la afirmación de la existencia de relaciones ideales distintas de los respectivos conceptos de ellas. Son, pues, tres las cuestiones que puntualizar:

1) ¿Hay *conceptos* de relaciones distintos de los individuos y de otros conceptos?

2) Si los hay, ¿son conceptos de unos objetos ideales distintos de los conceptos y de los individuos?

3) Si hay tales objetos, ellos, y si no los hay, los conceptos de relaciones, ¿son universales de individuos o puros universales sin individuos, participables por los individuos —de otros universales?

La respuesta a la primera pregunta parece obviamente deber ser afirmativa —con tal de puntualizar esto: si tales conceptos, o ellos y sus objetos ideales, son *de individuos, de éstos* en especial, a pesar de ser los "*suyos*", serían distintos los unos, o los unos y los otros; si tales conceptos, o ellos y sus objetos universales, son puros universales *sin individuos*, ellos, o ellos y sus objetos universales, serían distintos *de los individuos en general*, en cuanto conceptos u objetos ideales.

Examinemos la 2ª cuestión partiendo de los casos de relaciones encontrados en el curso. Expresiones notificantes o designantes de relaciones —no cuantitativas— eran los adjetivos determinativos y las preposiciones y conjunciones. La expresión "esta hoja y esta otra" reúne sendas expresiones parciales de ambas clases. La cuestión es ésta: las expresiones parciales "esta" e "y" ¿designan sendas relaciones individuales —como "este blanco" designa un modo cualitativo individual—, o notifican sendas especies sin individuos, la relación de 'mayor cercanía a la primera persona', participada por el individuo que es la sustancia *esta hoja*, y la relación '*copulativa*' '*y*', participada por los individuos que son las sustancias *esta hoja* y *esta otra hoja*?

La individualidad de las relaciones querría decir que la relación designada por "y" en "esta hoja y esta otra hoja" y la designada por "y" en "esta mesa y esa silla" serían *dos* relaciones tan *individualmente* distintas como estas mismas hoja y hoja y estas mismas mesa y silla, o como *este blanco* de esta hoja, y *este gris* del tablero de esta mesa, y *ese ocre* de esa silla. Ahora bien, mientras que la individualidad de estos tres colores, de estos tres modos cualitativos, parece fenómeno tan claro como para ser innegable, la individualidad de la relación designada por "y" entre esta hoja y esta otra y entre esta mesa y esa silla, es fenómeno tan penumbroso como para resultar, por lo menos, discutible. ¿Por qué tal diferencia entre ambos fenómenos? ¿No será indicio considerable de diferencia realmente en la individualidad misma de cualidades y relaciones? ...

Los colores son "*cualidades sensibles*", "*modos físicos*". Las relaciones no serían cualidades sensibles, modos físicos. Tampoco serían "*modos psíquicos*". Pero si no son modos, ni físicos, ni psíquicos, no son individuos; si no son individuos, no pueden ser más que con-

ceptos o existentes ideales. Ahora bien, si el que sean conceptos basta para explicar todos los fenómenos de que sean parte —y tal parece, la dualidad de conceptos de relaciones de estos conceptos falta al *entia non multiplicanda.*

En razón de lo anterior parecen deber ser las respuestas a las tres preguntas anteriores las siguientes:

Hay conceptos de relaciones distintos de los individuos y de otros conceptos.

No hace falta que sean conceptos de unos objetos ideales distintos de los conceptos y de los individuos.

Los conceptos-relaciones no serían universales de individuos, sino puros universales sin individuos, participables por los individuos de otros universales.

8º problema.—*Objetos del puro pensamiento*

Se llaman así objetos que no serían perceptibles, ni imaginables, ni de conciencia, pero sí "*concebibles*", o puramente esto. Se aducen como tales, objetos como los matemáticos imposibles en el mundo sensible, así los espacios no euclidianos, de más de tres dimensiones, de constitución no "rectilínea" o "plana". Pero estos mismos objetos enseñan que, o son posibles en el mundo sensible, como el espacio no euclidiano a grandes distancias de aquellas dentro de las cuales es el espacio euclidiano para nuestra percepción; o serían puros conceptos, obra de una "*abstracción creadora*" que hay que emparejar con la "*imaginación creadora*": así como hay una imaginación puramente reproductora de perceptos y una imaginación creadora de puras imágenes compuestas con imágenes de partes o modos de perceptos, así también habría una abstracción puramente de partes o modos de individuos y una abstracción creadora de puros conceptos compuestos con partes o modos de la abstracción anterior y con otros conceptos, puros, como los negativos. Los conceptos fundamentales de las geometrías de las infinitas paralelas y ninguna paralela son estos conceptos de 'paralela', 'infinito' y 'ninguno'. Esta concepción de la abstracción creadora se opone a la de que tales conceptos y geometrías serían construcciones, es decir, concepciones, puramente arbitrarias y convencionales, pero parece fundada en los fenómenos y ser una ajustada interpretación de ellos.

9º problema.—*La dualidad de los actos de pensar y los objetos de ellos.*

A la distinción que se hace entre percepciones y perceptos, actos

de imaginar e imágenes, se hace una paralela entre actos de pensar y objetos pensados. Lo dicho acerca de los problemas anteriores permite reducir a concisión suma lo que hay que decir acerca del presente.

①No habiendo objetos o existentes ideales, ni objetos del puro pensamiento, distintos de los conceptos mismos;② siendo reducibles los actos de pensar a los actos de concebir, o a los conceptos, sean éstos puros actos psíquicos o actos psíquicos con un ingrediente ideal; los objetos de los actos de pensar son reducibles a los objetos de los conceptos, y estos objetos a los perceptos, imágenes, emociones y mociones —y a otros conceptos o pensamientos: más o menos constituidos por los conceptos mismos que los objetivan —lo que da a este término su sentido "*constitutivo*" ...

Nos encontramos primeramente con que los actos de percibir e imaginar, distintos de los perceptos y las imágenes, bien podrían reducirse a los actos de pensar, de concebir, con que se apercibirían los perceptos e imágenes, constituyendo éstos en cooperación con otras imágenes y las emociones y mociones.

Nos encontramos últimamente con que los actos de concebir bien podrían no tener más objetos que los perceptos y las imágenes, las emociones y mociones y otros conceptos.

Este conjunto resultado es muy coherente y simple:

perceptos e imágenes y emociones y mociones y otros conceptos, como objetos de actos de concebir o conceptos que los objetivan o conciben constituyéndolos conjuntamente con otras imágenes y emociones y mociones;

actos de concebir o conceptos que objetivan o conciben perceptos o imágenes o emociones o mociones u otros conceptos, constituyéndolos conjuntamente con otras imágenes y emociones y mociones.

Cosa análoga para la conciencia *refleja* de las emociones y mociones y de los conceptos y pensamientos mismos.

Y nada más.

10º problema.—*Existentes metafísicos*

El mundo infinito en el espacio y/o en el tiempo, y divisible infinitamente; la materia, atómica o campal, "*material*" o energética; las almas inmortales, los espíritus puros, inclusive los divinos o el divino: todo esto ha sido, es, concebido por unos u otros sujetos humanos.

El concepto "especial" de ellos es el de 'individuos imposiblemente perceptos ni de conciencia'. 'Individuos' porque no se los concibe como puros conceptos. 'Imposiblemente perceptos ni de conciencia', porque no siendo puros conceptos, no podrían ser más que perceptos

o emociones o mociones —o imágenes, pero no pudiendo ser perceptos, tampoco podrían ser imágenes, ni de la imaginación creadora, y se los concibe precisamente como no pudiendo ser ni perceptos ni emociones o mociones.

Ahora no importan las razones de que se los conciba como imposibles perceptos o de conciencia, o de tales se les connote sino esta connotación misma. Hace de la *denotación* una *diferente de la de todos los demás conceptos denotantes*: todo concepto denotante —de percepto, emoción o moción, o concepto, o pensamiento, o, en general, de objeto "*empírico*", *latissimo sensu*, lo es de existente presente *él mismo* en la percepción, el pensamiento, la conciencia; estos conceptos lo son de existentes *no* presentes *ellos mismos* en nada, sino puramente "*representados*" por los conceptos de ellos: denotación es, así, correlato,

en cualquier otro caso, de *presencia "empírica"*;
en este caso, de *representación conceptual*, empírica ella, de *no presente empíricamente*.

La razón de ser del pensar tales conceptos es, juntamente con la de pensar los conceptos negativos, de los que el de 'imposible' entra en la connotación de todos aquéllos y el de 'infinito' en la de algunos de ellos *o* de sus *posibles contrarios*, es tema central del curso. En el momento presente de éste, momento de la fenomenología de la presencia de los objetos o existentes de todas las distintas clases, no interesa más que hacer constar o registrar que:

además de los perceptos, imágenes, emociones y mociones y pensamientos *presentes* en sí mismos,
entre los conceptos presentes en sí mismos hay unos que son conceptos de existentes *no presentes* en sí mismos, sino puramente *representados* por los conceptos mismos.

Estos conceptos los "*representarían*" como las imágenes representan a los perceptos, si no fuese por la diferencia radical entre el haber sido los perceptos representados por imágenes tan presentes como son éstas y el *no poder* ser los existentes representados por los conceptos "*metafísicos*" presentes como estos conceptos mismos.

11º problema.—*Los sentidos de "existencia"*

Vulgarmente se entiende por "existencia" la peculiar de los perceptos y de los fenómenos psíquicos o de conciencia, con exclusión de las imágenes, y de los existentes del mismo género aunque no fuesen percibidos o conscientes, o fuesen incluso imperceptibles o imposible tener conciencia de ellos. El vulgo excluye de la existen-

cia en su sentido las imágenes, porque las conceptúa inexistentes —relativamente a los respectivos perceptos, y no se fija en la propia existencia psíquica de ellas.

La mayoría de los filósofos entiende "existencia" como el vulgo, pero incluyendo las imágenes entre los existentes psíquicos.

Algunos filósofos entienden "existencia" en un sentido más lato, el más lato posible: como propia de *todo* existente, "real" o "ideal", "fenoménico" o "metafísico".

En congruencia con todo lo ya expuesto en este curso, en éste se ha entendido y se la entenderá conforme a los siguientes puntos.

Como propia de todo existente, o en el sentido más lato posible.

Como real, fenoménica y física, la de los perceptos;

real, fenoménica y psíquica, la de los actos de pensar y las emociones y mociones;

real, metafísica, física o psíquica —o espiritual—, la de los existentes metafísicos —si existen: si existen, existen "*realmente*";

ideal, la de los pensamientos ideales, la de los objetos del puro pensamiento distintos de los pensamientos mismos, incluso ideales, la de los objetos peculiares de las emociones y mociones, distintos de todos los demás —si existen tales objetos y pensamientos: si existen, existen "*idealmente*". Si no existen, no hay necesidad de hablar de existencia "ideal": la de los pensamientos como puros actos psíquicos de pensar es real, fenoménica, psíquica.

Pero en todo caso podría hablarse de "existencia *intencional*" para designar la de los objetos *en* los conceptos de ellos: si los objetos *no son* los conceptos de ellos, es que los objetos tienen su existencia, real o ideal, fenoménica o metafísica, física o psíquica, aparte de los conceptos con su existencia real, fenoménica, psíquica; pero en cuanto que los conceptos son "*de*" los objetos, tienen éstos "*en*" los conceptos una "existencia —intencional", porque no hay expresión mejor para designar fenómeno tan *sui generis*: una "*representación*" de los objetos en sus conceptos, que ni es como la de los perceptos en las imágenes de ellos, pues ésta es una representación por semejanza y en la de la existencia intencional no puede haber semejanza entre nada del concepto mismo y un percepto o una emoción; ni es como la de los existentes metafísicos en los conceptos de ellos, en la que tampoco hay semejanza, por ser una *especie* de lo anterior, de la intencional, pero que se diferencia del resto de ésta como *género* —el resto, la otra *especie* de éste—, en la presencia misma, no intencional, del objeto, en la una, y la pura representación intencional del objeto, sin la presencia misma de éste, en la otra.

LECCIÓN V

LAS DOS CLASIFICACIONES DE LOS OBJETOS O EXISTENTES

La presencia (—"*perceptiva*" de los perceptos, "*imaginativa*" de las imágenes, "*en la conciencia*" de los pensamientos y las emociones y mociones, "*en el pensamiento*", o "*en los conceptos*", o "*intencional*" particularmente de los existentes metafísicos—) resulta dar una clasificación de los objetos o existentes por ella, por la presencia, en *perceptos, imágenes, pensamientos, emociones y mociones,* y posiblemente *objetos ideales* y *existentes metafísicos.*

Los perceptos y las imágenes serían *fenómenos físicos.*

Los actos de pensar y las emociones y mociones, *fenómenos psíquicos.*

Los objetos ideales, de existir, serían *fenómenos,* si el criterio del fenómeno es la *presencia en sí,* a diferencia de la *pura representación por el concepto;* pero serían fenómenos *ideales,* a diferencia de los fenómenos *reales,* integrados por los físicos y los psíquicos.

Los existentes metafísicos se diferenciarían de todos los anteriores por *no* ser, ni siquiera poder ser, *fenómenos,* pero coincidirían con los fenómenos físicos y psíquicos en ser *reales,* a diferencia todos ellos de los objetos *ideales.*

Mas en el primer semestre del curso se desarrolló una clasificación de los objetos o existentes en individuos, sustancias y modos, y conceptos, (individuales, universales, cuasiuniversales, trascendentales y plurales.)

Hay que puntualizar las relaciones entre ambas:

correspondencias entre los respectivos miembros

y relaciones entre sus principios, que deben entrañar la razón de ser radical de ambas.

Los fenómenos físicos, (perceptos e imágenes,) son individuos, sustanciales o modales, cualitativos o activos.

Los fenómenos psíquicos, (actos de pensar y emociones y mociones,) son individuos modales, cualitativos, activos *y relativos y cuantita-*

tivos, de las sustancias que serían los sujetos, los cuales plantean problema aparte, el último de la serie, por ser el que conduce directamente de la existencia como modo relativo a la existencia como modo activo.

Los existentes metafísicos serían individuos, sustanciales o modales, en los mismos términos que los fenómenos físicos y psíquicos —sólo que individuos, sustancias o modos, *metafísicos*, es decir, de imposible presencia en sí . . .

Los objetos ideales serían concebidos como —conceptuados de— "cuasisustancias" o modos, pero *no* según que se los conciba como ideales o se los reduzca a modos de los reales, porque quienes conciben los valores como objetos ideales los conciben, sin embargo, como modos.

O a la inversa:

los individuos, sustancias y modos, serían reales, fenoménicos o metafísicos, físicos o psíquicos.

los conceptos, los pensamientos, serían —modos psíquicos de las sustancias pensantes, fenoménicas y metafísicas, o, con los demás objetos ideales, serían "cuasisustancias" o modos ideales.

En seguida se percibe un punto flaco de articulación de ambas clasificaciones en la localización de los pensamientos y posibles objetos ideales: aunque no hubiese objetos ideales, ni siquiera pensamientos, sino que éstos se redujesen a puros actos psíquicos de pensar, éstos tendrían un lugar tan único como el de ser *modos psíquicos* integrantes de una clase de existentes a la que se "*opondría*" la integrada por todos los demás existentes, sustanciales o modales, fenoménicos o metafísicos: los pensamientos, estos modos psíquicos, serían entre todos los existentes, unos existentes, los únicos, *objetivantes* de todos los demás —en posición directa— y de sí mismos —con "mismidad" no individual, sino de especie, en posición refleja—, inclusive de las sustancias de las que son modos. En el fondo de este punto de articulación está "*la*" antinomía.

El principio de la clasificación en individuos y conceptos resultó ser la pareja de conceptos esencialmente correlativos 'el todo y la parte', modos relativos, cuantitativos.

El principio de la clasificación en fenómenos y existentes metafísicos, y de los fenómenos en reales e ideales, y de los reales en físicos y psíquicos, es el fenómeno de la presencia, con el cruce de lo fenoménico y lo metafísico y lo real, físico o psíquico, y lo ideal.

La clasificación en fenómenos y existentes metafísicos, de los fenómenos en reales e ideales, y de los fenómenos reales y los existentes metafísicos en físicos y psíquicos, se hace conforme a principios que pueden unificarse bajo los conceptos de 'relaciones entre las

clases' y 'relaciones entre los miembros de una clase', o '*interrelaciones*', e '*intrarrelaciones*', o sea, modos relativos.

Los fenómenos físicos, los perceptos y las imágenes, sustanciales, totales y parciales, y modales, estarían relacionados *entre sí* por dos grandes características (conjuntos de modos) "*exclusivas*": las "*cualidades sensoriales*" y la "*espacialidad*".

Las cualidades sensoriales las deberían a las "*sensaciones*" de vista, oído, olfato, gusto y sentidos en que se ha dividido el tacto o se han agregado a éste, y a las emociones y mociones "*sensibles*", apercibidas éstas y aquéllas por los pensamientos y las emociones y mociones "*no sensibles*". Estas cualidades son los *modos cualitativos y activos físicos y fenoménicos.*

La espacialidad consiste en dos grupos de modos: los del *tener extensión* o *ser extenso* y los del *tener localización* o *localizarse en el espacio* o *espacialmente.* Los perceptos se localizan en torno de los del propio cuerpo como centro del campo de percepción, aunque no con la misma precisión los auditivos, olfativos y algunos táctiles que los visuales, los gustativos y los demás táctiles. Los del propio cuerpo se localizan desde su externa superficie visual hasta su interior táctil *lato sensu.* Las imágenes se localizan *normalmente* en el "*interior del cuerpo*", o sobre el fondo del centro del campo perceptivo constituido por el percepto del interior del cuerpo, sin mayor precisión; *anormalmente,* se localizan entre los perceptos externos al propio cuerpo, aunque en tales casos son perceptos para el anormal y sólo imágenes para los sujetos normales. Son "perceptos externos" los externos al propio cuerpo y los del exterior (visual) de éste; son "perceptos" e "imágenes" "internos" el percepto interior del propio cuerpo (táctil) y las imágenes. La espacialidad es el conjunto de los modos físicos y fenoménicos *cuantitativos espaciales.*

El ser los perceptos objetos de la percepción y las imágenes objetos de la imaginación (—no habiendo actos de percibir e imaginar distintos, por un lado, de los perceptos e imágenes mismos, y, por otro lado, de los actos apercipientes y constituyentes parciales de las sensaciones y las emociones y mociones sensibles, a saber, los actos de pensar y las emociones y mociones no sensibles—) se reduce a las diferencias entre las sensaciones constitutivas de los perceptos y las constitutivas de las imágenes, dependientes de la causación actualmente física o sólo cerebral (en todo caso, fenoménico-metafísica) y determinantes de diferencias en la apercepción y constitución de unos y otras.

Los fenómenos psíquicos, (a saber, los actos de pensar y las emociones y mociones,) se reducirían a *modos* de las sustancias totales que serían los sujetos, los cuales merecen consideración aparte. *No* habría sustancias psíquicas *parciales.*

Los actos de pensar y las emociones y mociones no tendrían más que una común exclusiva positiva: ser conscientes directamente, o ser los únicos fenómenos de *"conciencia" strictissimo sensu*. El *no* tener cualidades sensoriales ni espacialidad, no los caracteriza, propiamente. Nada se caracteriza por lo que no es —que es infinito. Nada puede ser no más que no tener modos. Todo tiene que ser, positivamente, algo: sustancias o modos, incluidos en éstos los actos de pensar, como modos activos, psíquicos, de los sujetos. Ahora bien, la *"conceptualidad"* de los conceptos, a los que y a la que puede reducirse el pensamiento entero, y las *actividades* que son las emociones y mociones, razón de la preferencia por estos términos, no tienen de común más que el ser *modos activos —no* físicos. La *"intencionalidad"*, el *"tener objeto"*, la gran exclusiva de los fenómenos psíquicos para la escolástica y desde Brentano para la fenomenología y la parte de la filosofía de nuestros días influida por ella, se agota en esta *"consistencia"* misma, *"activa"*, *"cogitante"* o *"cogitativa"* de los actos de pensar y *"emotiva"* y *"motiva"*, o *"emocional"* y *"mocional"*, de las emociones y mociones, con que los actos de pensar y las emociones y mociones aperciben las sensaciones y constituyen parcialmente y objetivan los objetos, entre éstos ellos mismos.

La relación con el propio cuerpo y con lo espacial en general, si en parte homogénea, en parte es heterogénea. La homogeneidad está en lo siguiente. Los actos de pensar y las emociones y mociones se *"seudoimaginan"* o se conciben vulgarmente localizados en el interior del cuerpo. Pero en rigor no lo están. Su relación con el percepto del interior del cuerpo, central del campo de los perceptos todos, no es la del estar encerrados dentro de él, lo que sería imposible, y hasta sin sentido, de existentes inespaciales. Por esta razón, tampoco es ni siquiera como la de las imágines. Es *la que puede objetivarse como objetivación de todo este campo*, al término o extremo —por decirlo así, con una imagen— de los actos objetivantes, de los actos de pensar, emocionarse y moverse integrantes de la conciencia *"propia"*. El alma no está en su almario, entre pecho y espalda: la espalda le es tan externa y frontera en el percepto táctil *lato sensu* de ella como la delantera visible del cuerpo en el percepto visual de ella. La heterogeneidad de la relación entre los actos de pensar y el cuerpo respecto de la relación entre las emociones y mociones y el cuerpo resultará del ulterior examen de la ubicuidad espacial y temporal y la inespacialidad e intemporalidad de los pensamientos en que se fundamenta la idealidad de éstos.

En cuanto a la conciencia, este lugar es el de puntualizar todo lo siguiente. La conciencia *strictissimo sensu* es exclusivamente la llamada "conciencia *directa*" de los fenómenos psíquicos, ese saber de los propios actos de pensar y emociones y mociones que tiene

cada sujeto de ellos al "*ejecutarlos*", con o en el solo pensar, emocionarse, moverse. Los fenómenos de esta conciencia son *preobjetivos*. En cambio, es la llamada "conciencia *refleja*" de los mismos fenómenos una *objetivación* de éstos por medio de *otros* actos de pensar —los fenómenos psíquicos propiamente objetivantes— que son conscientes sólo directamente. Del sentido estrictísimo de "conciencia" se originó el "*colectivo*" que tiene en las expresiones "fenómenos de conciencia", "la conciencia", designando el conjunto de los fenómenos psíquicos de un sujeto: se originó por la vía etimológica de "*derivación*" que es la de hacer de los adjetivos de cualidades generales a conjuntos de existentes nombres colectivos de estos conjuntos, por ejemplo, "los blancos, los amarillos y los negros". Un uso abusivo es el de los adjetivos "consciente" e "inconsciente" dichos de un sujeto en relación a existentes *no psíquicos*, o de éstos correlativamente, como cuando se dice que "fulano es inconsciente de lo que hace zutano". Los adjetivos "consciente" e "inconsciente" no se dicen propiamente más que de los sujetos y los fenómenos *psíquicos propios* de cada uno en su relación mutua.

La conciencia directa de los actos de pensar es lo que desde los comienzos de la fenomenología de la expresión verbal propuse llamar "*pensar*" *los*, a diferencia del "*concebir*" con ellos objetos —y del "*juzgar*" objetos y "*raciocinar*"; y también llamar "*notificar*", en relación con las expresiones: éstas notifican pensamientos en cuanto que al proferirlas o escribirlas pensamos éstos.

Para la conciencia de las emociones y mociones no hay un término propio y apropiado. "Emocionarse" y "moverse" designan más bien las emociones y mociones mismas que la conciencia de ellas. Pero eso se dice vulgarmente "*experimentar* una emoción". Pero el término "experiencia" y los de su familia deben reservarse para poder distinguir los fenómenos, incluso ideales, de los existentes metafísicos, por la presencia en sí mismos o la pura representación por conceptos presentes en sí mismos.

La conciencia directa es un *modo* de los modos activos que son los actos de pensar y las emociones y mociones. Pero un modo ¿cualitativo, activo o relativo? Desde luego es relativo, porque es el especial modo de presencia de los actos de pensar y las emociones y mociones, o de los fenómenos psíquicos o de conciencia, a los respectivos sujetos. Podría ser activo, si, por un lado, es la existencia presencia, y, por otro lado, es la existencia un modo activo —lo que puntualizará una lección próxima. Lo que no parece propiamente es una cualidad aneja —que modalice— los fenómenos psíquicos, los actos de pensar y las emociones y mociones.

Los existentes metafísicos, (físicos o materiales y psíquicos o espirituales,) se conciben como "*duplicados*" sustanciales-modales de los

fenómenos respectivamente físicos y psíquicos, en el siguiente sentido y con las siguientes diferencias. La materia, (concebida como "material" o como energética, como continua o campal, o como discontinua o atómica,) se concibe como teniendo, no cualidades sensoriales, pero sí espacialidad, o no las "cualidades secundarias", pero sí las "primarias" de la tradición, aunque se plantea el problema de la identidad del espacio y lo espacial fenoménicos con los metafísicos. Las almas inmateriales y los espíritus puros, incluso el divino, se conciben como consistiendo en actividades psíquicas o actos espirituales de las mismas especies o géneros que los fenoménicos, aunque se conciban los del divino como perfectos eminentemente o infinitos, y conscientes para los sujetos en formas culminantes en una identidad consigo mismo como la de la *nóesis noéseos* de Aristóteles, en un cabo, hasta el Saber Absoluto de Hegel, en el otro. Lo notable es que tales duplicados de lo fenoménico lo son justo como *no fenoménicos*. Y esto sería lo más exclusivo, si no es que lo único, de los existentes metafísicos. Pues en cuanto duplicaciones de lo fenoménico, se trataría, más bien que de relaciones de ellos entre sí, de relaciones de ellos con los fenómenos. En cambio, son, como he repetido, los únicos existentes no presentes en sí mismos, sino únicamente representados por conceptos. Así como el ser percibidos o imaginados, es decir, el ser apercibidas las sensaciones, es exclusiva de los perceptos e imágenes, o fenómenos físicos, y el ser conscientes de los psíquicos, o los actos de pensar y las emociones y mociones, es distintivo de los existentes metafísicos el ser concebidos como conclusiones de peculiares raciocinios, argumentos o pruebas del pensamiento discursivo —lo que no prejuzga de la validez de éstos, ni de que el concebirlos tenga su exclusiva o radical razón de ser en ellos— lo que parece no ser, ya por el simple hecho de haber por lo menos un caso en que el concepto de uno de los existentes metafísicos se presenta como *dado* y punto de partida o principio del argumento o prueba ontológica de la existencia de Dios.

Pasando, pues, de las relaciones que tienen entre sí los existentes de cada una de las clases, decididamente a las que tienen los de cada clase con los de las demás, nos encontramos con dos grandes conjuntos de modos relativos comunes a todos los existentes menos los ideales: la "*temporalidad*" y la "*causalidad*", que determinan precisamente la "*realidad*" *stricto sensu* y la *individualidad*.

La temporalidad es un conjunto de modos que ha sido tradicional emparejar con los de la espacialidad, aunque éstos son indudablemente cuantitativos y de los temporales quepa dudar si son también cuantitativos —"el tiempo, número del movimiento"— o puramente relativos. En todo caso, modalizan "*en común*" a las sustancias y los modos físicos y psíquicos, fenoménicos y metafísicos, aunque no

"*por igual*", pues que distintos existentes se conciben ya como "*temporales*" en sentido restringido —tener principio y fin, y entre ellos duración, mayor o menor, en el tiempo—, ya como "*inmortales*", ya como "*eternos*", "*eviternos*", "*sempiternos*". La temporalidad de los distintos existentes ha de ocuparnos aún mucho, dentro de los temas de la existencia, modo modalizado de finito o infinito, de la fenomenicidad y del más allá y lo infinito.

La casualidad es el conjunto de los modos relativos de la eficiente, final, material, formal, ejemplar, instrumental... La eficiente se ha concebido o se concibe dándose entre:

1) fenómenos físicos: el rayo de luz que ilumina un espacio;
2) fenómenos psíquicos: un pensamiento que emociona;
3) fenómenos físicos y fenómenos psíquicos: la vista de una persona que da un "flechazo";
4) fenómenos psíquicos y fenómenos físicos: la resolución voluntaria que nos hace movernos;
5) existentes metafísicos físicos: la partícula que "fisiona" un átomo;
6) existentes metafísicos psíquicos: la visión divina beatificante;
7) existentes metafísicos físicos y psíquicos: la materia que afecta a las almas;
8) existentes metafísicos psíquicos y físicos: la creación de la materia por Dios;
9) fenómenos físicos y existentes metafísicos físicos: la sensación de color de cada onda electromagnética;
10) fenómenos psíquicos y existentes metafísicos psíquicos: los fenómenos psíquicos de cada "alma sustancial";
11) fenómenos *psíquicos* y existentes metafísicos *físicos*: los fenómenos psíquicos "*epifenómenos*" de la materia;
12) fenómenos *físicos* y existentes metafísicos *psíquicos*: los fenómenos físicos puros "fenómenos bien fundados" en las sustancias psíquicas.

Nadie ha concebido, a la inversa de 9 a 12, una causación *de los existentes metafísicos por los fenómenos*, sin duda por concebirse los existentes metafísicos justo como causas o razones de ser de los fenómenos.

11 es distintivo del "*materialismo*" y 12 del "*espiritualismo*".

He dicho que la causalidad eficiente "se ha concebido o se concibe" dándose entre las doce parejas de términos enumeradas, teniendo presentes tres series de variaciones históricas.

No todas las relaciones enumeradas han sido o son admitidas por todos —filósofos y simples miembros de distintos grupos culturales, históricos;

Relaciones entre los mismos términos de algunas de las parejas anteriores se han concebido como de otra especie.

La causalidad misma viene de capa caída por la historia. La causalidad material periclitó temprano. La negación de la formal fue la gesta por excelencia de la fundación de la ciencia moderna. Contra la final se sigue luchando en sus dominios más resistentes, los de la biología. Hay una tendencia creciente a sustituir el concepto de '*causa*' por el de '*función*' en la ciencia natural, con la matematización de ésta, y por el de '*comunidad*' o '*correspondencias*' de '*estilo*' en las ciencias humanas, señaladamente en las históricas.

Por "*realidad*" se entiende vulgarmente la existencia peculiar de los perceptos, a diferencia de las imágenes, los "*demás*" fenómenos psíquicos y los existentes ideales, pero *no los metafísicos*.

Menos vulgarmente se entiende por ella la existencia peculiar de los perceptos, *imágenes*, "*demás*" fenómenos psíquicos y existentes metafísicos, a diferencia exclusivamente de los ideales.

Algunos filósofos hacen "existencia" y "realidad" sinónimos, llegando a hablar de "*realidad ideal*".

La terminología más conveniente parece la segunda. Dentro de ella, con más rigor debe definirse la realidad como el conjunto de modos relativos de la temporalidad y la causalidad eficiente, distintivo de los fenómenos físicos y psíquicos y de sus duplicados metafísicos, o de los existentes —*reales*, a diferencia exclusivamente de los *ideales*. Los modos constitutivos de la realidad no son, sin embargo, más que una porción del conjunto de los modos de la "*modalidad*" —con la "*realidad*", la "*posibilidad*" y la "*necesidad*" y los correspondientes modos negativos—, que tendrán su lugar dentro de los temas de la fenomenicidad y de la existencia modalizada de finita o infinita.

Sustancias y modos físicos y psíquicos *fenoménicos* son *individuales*, son los *individuos* de nuestro primer semestre. Los existentes *metafísicos*, físicos y psíquicos, sustanciales y modales, son duplicación de los fenoménicos, también en ser concebidos como individuales entre los dos casos límites de la materia y de "Dios". La materia es la gran sustancia material única, o simplemente única, o el conjunto de las sustancias atómicas. Dios es la gran sustancia única, o si trasciende los géneros sumos, como la existencia, con la que se le identifica, es en un "*esse ipse*" que, si no se reduce a una pura sustantivación de la existencia, "*cuasisustancializa*" ésta, o es en alguna "*cuasisustancialización*". Las diferencias, *de grado*, desde la individualidad ínfima de una pidra hasta la suma individualidad "*sui generis*", personal, de Dios, se limitan a diferenciar gradualmente la individualidad común a fenómenos físicos y psíquicos y existentes metafísicos, o a todos los existentes *reales*, a diferencia exclusivamente

de los *ideales*, con su sola *singularidad* —sea, por otra parte, el "*principio de individuación*" el espacio (—lo que no parece, dado que no es común a todo lo real, sino a lo solo físico de esto—), el tiempo, el "*ente*", (en el sentido del principio de la identidad de los indiscernibles,) o lo que sea —que tratará de precisar la fenomenología de la fenomenicidad. Por el momento, baste la patente conexión entre individualidad y realidad.

Pero aún nos quedan los existentes ideales y sus relaciones con los reales.

LECCIÓN VI

LAS DOS CLASIFICACIONES DE LOS OBJETOS O EXISTENTES

(Conclusión)

La existencia de pensamientos ideales distintos de los actos psíquicos de pensar, se fundamenta en la aparente "*ubicuidad*" espacial y temporal o "*inespacialidad*" e "*intemporalidad*" de los pensamientos. Con estos términos se mienta un fenómeno que en los términos más exactos posibles se describiría más bien como sigue. Un *mismo* pensamiento, un *mismo* concepto, por ejemplo, 'esta hoja es blanca', 'el blanco es un color', 'esta hoja', 'el blanco', es pensado por *distintos* sujetos exactamente en el mismo momento, o por el mismo sujeto o distintos en *distintos* momentos. *Distintos* sujetos están, forzosamente, siempre en *distintos lugares*, por cercanos que éstos estén a su vez; un mismo sujeto puede estar en el mismo lugar largamente, pero también está en distintos lugares —en distintos momentos, forzosamente. Se piensa, pues, o se imagina, que un *mismo* pensamiento puede hacer "*acto de presencia*", como se dice, simultáneamente en tantos lugares del espacio cuantos ocupen los sujetos que lo piensen en el mismo momento, y sucesivamente en tantos lugares del espacio cuantos ocupen el sujeto o los sujetos que lo piensen en distintos lugares en distintos momentos, y en todos estos momentos; y como todo ello equivale a la posibilidad de que un mismo pensamiento "*haga su aparición*", como también se dice, en todo lugar del espacio en todo momento, se habla de "ubicuidad" espacial, propiamente, y temporal, traslaticiamente, de los pensamientos. Concibiendo la "*mismidad*" de los pensamientos en tales ubicuidades como *identidad*, se tropieza con dificultades de "*participación*" de un *idéntico* pensamiento por *distintos* sujetos en *distintos* lugares y *distintos* momentos: los sujetos serían como hermanos siameses en tantos puntos de su pensamiento cuantos pensamientos idénticos piensen dondequiera y cuandoquiera; y se piensa evitar estas dificultades interpretando el fenómeno, más bien que como ubicuidad espacial y temporal de los

pensamientos, como *inespacialidad* e *intemporalidad*, e "*idealidad*", de los pensamientos. El no ser éstos espaciales no los diferenciaría de los fenómenos ni de los existentes metafísicos *psíquicos*, pero el no ser temporales los diferenciaría de *todos* los existentes *reales*, fenoménicos o metafísicos: ya vimos la conexión que hay entre realidad y temporalidad. En todo caso, se concluye la *no realidad*, la *irrealidad*, o para designarlo con un término positivo y menos equívoco, la *idealidad* de los pensamientos: el concepto de la cual comprende las dos notas cardinales de tal *ubicuidad*, o tal *inespacialidad* e *intemporalidad*, y de la *conceptualidad* entendida, ya no como actividad psíquica, sino como la *consistencia* —en la terminología ontológica propuesta, el "*ente*"— peculiar de lo irreal —lo lógico o noético.

Ahora bien, puede pensarse que el mismo fenómeno lo presentan también los perceptos, las imágenes y las emociones y mociones, o sea, *todos* los fenómenos *reales* distintos de los pensamientos mismos. ¿Que no estamos ahora todos nosotros percibiendo *esta hoja* misma, esta *misma* hoja *todos*, y no estábamos percibiéndola en distintos momentos, no sólo de esta hora de hoy, sino de días anteriores —y no sólo pensando el concepto 'esta hoja'? ¿Y que no experimentamos una *misma* emoción o moción distintos sujetos y un mismo sujeto en distintos momentos, por ejemplo, exactamente el mismo aburrimiento cada vez "*más*" que miento esta pobre hoja, ya manida de tanto mentarla? —Pues, sí y no. Sí, porque existe indudablemente el mismo fenómeno de una *mismidad* entre o en los fenómenos reales. No, porque este fenómeno es el de una mismidad exclusivamente en el sentido inequívoco de la *igualdad*, mientras que el de los pensamientos es el de una mismidad *ambigua* entre la *identidad* y la *igualdad*.

Un pensamiento como el juicio "esta hoja es blanca" pensado *ahora* mismo, y el juicio 'esta hoja es blanca' pensado *ahora* mismo, que por cerca que sea del ahora anterior ya no es el mismo ahora, parecen el *mismo* juicio, en un sentido del "mismo" que parece el de la *identidad*, comparado con el de cualquier emoción o moción, o cualquier imagen o incluso percepto y la "misma" emoción, moción o imagen o el "mismo" percepto, en dos momentos cualesquiera también lo más cercanos posible, seguidos.

Un percepto, una imagen, una emoción o moción, con durar, simplemente, va alterándose —modalizándose diversamente— por paulatina y poco perceptiblemente que sea, aunque sólo fuera por *ir siendo apercibido a cada momento como 'el que' o 'la que era en el momento anterior'*. En cambio, al pensamiento 'esta hoja es blanca' no parece alterarlo en nada el conceptuarlo de 'pensado hace un momento'. Esta connotación *no* entraría en su "*comprensión*", como la connotación 'el que' o 'la que era en el momento anterior' vendría

a "*constituir*" parcialmente el percepto o la imagen, emoción o moción. En otros términos: los pensamientos no serían "*apercibidos*" como los perceptos e imágenes y las emociones y mociones. La constitución de unos conceptos por otros no sería por apercepción, sino por "*comprensión*". A esta no apercepción de los pensamientos como los perceptos, imágenes, emociones y mociones, se reduciría el "*carácter abstracto*" de los pensamientos —en un sentido o servicio más de la "criada para todo": abstractos de la "*concreción con*" las imágenes, emociones, mociones y *otros* pensamientos *apercipientes*. La apercepción continuamente reiterada, renovada, basta para hacer imposible la identidad, o posible únicamente la igualdad "*intersubjetiva*" e "*intermomentánea*" (—y quizá una igualdad puramente cualitativa que no requiera la identidad—) de perceptos, imágenes, emociones y mociones, conciliable con su individualidad; y en efecto, el experimentar la *misma* emoción o moción distintos sujetos o un mismo sujeto en distintos momentos, *no* se concibe como experimentarla *idéntica*, sino simplemente *igual*; incluso en casos como los llamados de "*identificación afectiva*", cada sujeto tiene *su* afecto individual, "*identificados*" únicamente *en la especie* o en una relación de "*comprensión*" mutua; de las imágenes todo el mundo piensa que, sobre tener siempre cada uno la suya, son particularmente lábiles; y si un percepto como *esta hoja* lo tenemos por *idéntico*, rigurosamente, para todos nosotros, no es por lo que lo constituye de *sensaciones*, que tenemos por "*subjetivas*", sino por lo lo constituye de *concepto*, de *pensamiento*. La abstracción de apercepción, por su parte, basta para hacer *posible* la identidad, y no únicamente la igualdad, pero también ésta, o *no única, forzosamente, la identidad*. O también: si tal abstracción basta para explicar el *fenómeno* de la (apariencia de) identidad, no basta para predicar éste de los pensamientos *en realidad*. De donde la ambigüedad entre la igualdad y una identidad intersubjetiva e intermomentánea inconciliable con la individualidad.

Mas sería menester que los pensamientos fuesen inequívocamente *idénticos* para concluir su ubicuicidad espacial y temporal, o su inespacialidad e intemporalidad, e idealidad. Si se trata de pensamientos *iguales*, sin que la igualdad requiera la identidad, los pensamientos pueden estar con el cuerpo de los sujetos, y por intermedio de él con el resto de lo espacial, en la misma relación, ya puntualizada, que los demás fenómenos psíquicos, las emociones y mociones; y no se diferenciarían de las emociones y mociones, ni de los perceptos e imágenes *iguales*, por su relación con el tiempo, pudiendo ser fenómenos psíquicos, modos psíquicos, activos.

En cuanto a las dificultades de la participación, lo serían únicamente de una concepción materialista o cuasimaterialistta de las ideas,

como la que permite comparar la participación de ellas con el reparto de un manto. Aristóteles dice que los filósofos anteriores a Sócrates son todos "materialistas". Pero el materialismo de la filosofía griega va mucho más —acá. Ortega decía que Platón imaginaba las ideas como "*cuasicosas o quisicosas*". No parece infundado pensar que los griegos no llegaron a concebir bien lo inmaterial, ni lo ideal ni lo espiritual. En cuanto se conciben bien, no hay dificultades de participación de ellos ni siquiera por lo material; como prueban concepciones como la de la presencia del alma toda en cada punto del cuerpo, la de la omnipresencia divina, la de la bilocación: estas concepciones podrían ser infundadas, o hasta absurdas, pero por razones diferentes de las dificultades clásicas de la participación de las ideas platónicas, que son las de la *identidad real* de lo *plural real*, no de la identidad *ideal* de lo plural *real*.

Tenemos, en suma, que seguir cargando con la antinomía de la índole psíquica o también ideal de los pensamientos.

Las demás intrarrelaciones e interrelaciones de los pensamientos son susceptibles de la doble interpretación correspondiente a la ambigüedad antinómica.

La idealidad de los pensamientos, y aun de otros existentes, como los matemáticos, se fundamenta también en que, a diferencia de las múltiples relaciones de causalidad eficiente en que están los existentes reales todos, los ideales no estarían más que, *entre sí*, en relaciones *ideales*, y *con los reales*, en relaciones de *causalidad formal* o *ejemplar* y *participación*.

Relaciones ideales entre los pensamientos, serían las que son asunto de la lógica. Pero si no hay relaciones individuales, sino que todas las relaciones son puras especies, o todas las relaciones son conceptos, fundamentar la idealidad de los conceptos, de los pensamientos, en la de las relaciones, es un círculo vicioso o una petición de principio. Las relaciones entre conceptos puros son conceptos —de modos relativos de los conceptos— que entran en el problema de la índole de los conceptos todos.

Relaciones entre los existentes matemáticos ideales, si no suponen la idealidad de éstos, a la que puede oponerse la reducción de ellos a puros conceptos, en ningún caso pueden, no ya fundamentar la idealidad de los pensamientos, pero ni siquiera conceptuarse de ideales, sin parejo círculo o petición. Las relaciones matemáticas son conceptos-modos relativos participados.

Relaciones ideales entre valores ideales, además de caer bajo los mismos reparos anteriores, suponen la existencia de valores ideales.

Las relaciones de causalidad formal o ejemplar, vistas desde los conceptos, o de participación, vistas desde los individuos, pueden entenderse como relaciones de apercepción o constitución parcial

(relaciones a su vez) —la otra parte aportada por las sensaciones y las emociones y mociones sensibles— de los objetos todos por los conceptos.

Éste es el punto de fijar la atención en una peculiaridad conjunta del tiempo y los existentes ideales, paradójica, por cuanto el tiempo sería una exclusiva, y radical, de los reales.

Cabe pensar que el espacio fenoménico y el metafísico no sean el mismo, sino que haya entre ellos la misma distinción que entre los fenómenos físicos y los existentes metafísicos físicos, es decir, que la espacialidad, especialmente la extensión, de los fenómenos físicos, sea tan pura apariencia o efecto de la materia, campal o atómica, como las sensaciones; pero no parece que pueda pensarse cosa análoga del tiempo, o que haya un tiempo fenoménico, distinto del tiempo de los existentes metafísicos, apariencia o efecto de éstos: el tiempo parece idénticamente el mismo en los *fenómenos*, físicos y psíquicos, y en los existentes *metafísicos*, también físicos y psíquicos. Lo mismo pasaría con los existentes ideales: de haberlos, serían los mismos para los existentes fenoménicos y los metafísicos *participantes* de ellos, y para los sujetos fenoménicos y los metafísicos "*contempladores*" de ellos: si hay un círculo ideal, es el mismo para los fenómenos circulares y para los círculos que haya en el campo electromagnético o en los átomos, y para nosotros que para los ángeles o, incluso, Dios. Fenómenos y existentes metafísicos constituirían dos mundos irreduciblemente separados justo por lo mismo que los relacionaría: el ser el uno la apariencia presente del otro, caracterizado justo por la imposibilidad de aparecer o presentarse él mismo, y "*sustanciante*" o "*causante*" del primero —con una excepción: el tiempo y los existentes ideales serían los únicos existentes que atravesarían la frontera, por decirlo así, de los dos mundos, siendo idénticamente los mismos en ambos. Los existentes ideales no serían, pues, metafísicos en ningún sentido propio o riguroso —en contra de la tradición que, desde Platón, hace del mundo de las ideas un mundo metafísico, sin duda por no hacer lo que parece más justo: extender, con Husserl, el positivismo a lo ideal, concebir como metafísicos puramente los existentes que *no pueden* ser *fenómenos* en ningún sentido. Pero ellos y el tiempo tendrían esta peculiar "*trascendencia*" desde los existentes fenoménicos hasta los metafísicos. De no haber existentes ideales, sino puros conceptos, puros actos psíquicos de pensar, habría que decir que *los* sujetos *fenoménicos y los metafísicos* pueden tener pensamientos *iguales*.

Pero queda todavía una cuestión muy importante y decisiva.

Perceptos e imágenes, actos de pensar y emociones y mociones, sustanciales o modales, son esto, sustancias o modos, o sea, *individuos*. Pero si la *individualidad* es "*modo*" común a los fenómenos físicos y

psíquicos, y los actos de pensar son fenómenos psíquicos, son modos activos psíquicos, ¿no contradigo la distinción entre individuos y conceptos que senté desde bien pronto en el primer semestre, y he mantenido desde entonces, nada menos que como la distinción entre las dos clases máximas de existentes?

Desde que, al comienzo mismo de la lección IX del primer semestre, "Universales, trascendentales y afines", llamé la atención de ustedes sobre expresiones como "la hoja sirve para escribir en ella", "el blanco es un color", a diferencia de las expresiones "esta hoja", "este blanco", dije que las expresiones parciales "la hoja" y "el blanco" *no* designaban, respectivamente, ni una sustancia, ni un *modo*, sino que notificaban, respectivamente, una especie de sustancias y una *especie* de *modos*. Ahora vengo presentando los pensamientos, de los que son parte los conceptos, de los que son parte, a su vez, la especie de sustancias 'la hoja' y la especie de modos 'el blanco', como actos de pensar que serían *modos* activos de las sustancias psíquicas que seríamos los sujetos. ¿En qué quedo?

La razón de la distinción entre la sustancia designada por "esta hoja" y la especie de sustancias 'la hoja', y entre el modo designado por "este blanco" y la especie de modos 'el blanco', fue la relación entre *esta hoja* misma y 'la hoja', por un lado, *este blanco* mismo y 'el blanco', por otro lado: 'la hoja' es *singular* relativamente a la *pluralidad* de *esta* singular *hoja*, y *esta otra*, tan singular, y *esa* singular *hoja*..., 'el blanco' es *singular* relativamente a la *pluralidad* de *este* singular *blanco*, y *este otro* tan singular, y *ese* singular *blanco*... Se trata de la relación de 'la hoja' y 'el blanco' con sus objetos, *esta hoja*, y *esta otra*, y *ésa*, *este blanco*, y *este otro*, y *ése*, o en general, de la relación de los conceptos universales con sus *objetos* — individuales. Ahora, al presentar 'la hoja' y 'el blanco', con los conceptos universales en general, con todos los pensamientos, como actos de pensar, como modos activos de las sustancias psíquicas o sujetos, se trata de la relación de los pensamientos todos con los *sujetos*. Puedo quedar, pues, en lo siguiente:

los universales serían unos modos activos psíquicos que se caracterizarían por una peculiar objetivación de singulares, de pluralidades, de sustancias, de modos y de conceptos.

Generalícese, *mutatis mutandis*, a todos los pensamientos, y se completará lo dicho anteriormente acerca del punto flaco de articulación entre las dos clasificaciones de los existentes.

En la generalización serían un primer punto flaco las relaciones, cuya individualidad se negó en favor de su pura especificidad conceptual. Pero se trataría meramente de un caso particular.

Un segundo punto flaco serían los conceptos individuales, que justo no están en la relación de *uno a muchos* de los universales

con sus objetos, sino en una relación biunívoca con los respectivos objetos individuales —salvo en cuanto hay distintos conceptos individuales del mismo individuo. Pero el doble hecho de integrarse de universales e individuarse por el puramente fáctico pensarlos el sujeto individual de una situación, los haría ser de la misma "*conceptualidad*" que los universales.

Lo que pasa es que las consideraciones anteriores, acerca del cruce de las dos clasificaciones, obligan, no a *rectificar* la primera, negando la distinción de individuos y conceptos, sino a *perfilar* la primera en vista de las aportaciones de la segunda, que no podían tomarse en cuenta antes de ella misma.

La verdadera contraposición no sería la de individuos y conceptos, porque los conceptos, en cuanto psíquicos, serían individuos; únicamente no serían esto en cuanto existentes ideales, posibilidad que no puede desecharse, en razón de la antinomía de que es término.

La verdadera contraposición tampoco sería la de conceptos y objetos, porque también los conceptos son objetivables.

La verdadera contraposición sería la de individuos sustanciales y modales *puramente objetivables* e individuos modales *objetivantes y objetivables.*

Si hubiese pensamientos u otros existentes ideales, la contraposición seguiría siendo, mejor aún que la de individuos, abarcando los actos psíquicos de pensar, y existentes ideales, la de individuos y existentes ideales *puramente objetivables* y existentes ideales *objetivantes y objetivables,* a saber, los pensamientos.

Esta contraposición, (pensamientos y objetos de ellos, con sus "reflexividades", poder ser los pensamientos objetos y modos psíquicos como algunos de sus objetos,) se perfila, como contraposición radical, muy concordante con *la* antonomía, del sujeto y sus objetos.

Fue la clasificación de las partes de la oración lo que dio la de los objetos en individuos y conceptos. Han sido la objetividad de los objetos y la existencia de los existentes lo que ha dado la clasificación de éstos en fenómenos y existentes metafísicos, unos y otros físicos y psíquicos, y en existentes reales, fenoménicos y metafísicos, e ideales, fenoménicos, pero peculiarmente trascendentes hasta los metafísicos. La clasificación en individuos y conceptos acabó revelando ser una clasificación de todos y partes, o tener por principio estos conceptos de modos cuantitativos, o por lo menos relativos. La clasificación en fenómenos, etcétera, lo es de una relación entre los sujetos y los objetos de sus conceptos, o tiene por principio esta relación. ¿No habrá ninguna relación, a su vez, entre las dos clasificaciones por sus principios, o entre estos principios? ¿Por qué los perceptos, imágenes, emociones y mociones y los existentes metafísicos se nos presentan como sustancias de modos o modos de sustancias, y hasta

los conceptos como modos psíquicos o ideales o sustancias o cuasi-sustancias ideales? La respuesta, de poder darla algo, no podrán darla más que las constituciones correlativas de la subjetividad y la objetividad, o de los sujetos y el conjunto de sus objetos.

Para final del anterior examen del cruce de las dos grandes clasificaciones de los existentes, dos palabras acerca de la clasificación de ellos que hace el pensamiento vulgar. Éste diferencia las "cosas materiales", naturales y artificiales, los "seres vivos", plantas y animales, los "hombres" o seres humanos —y cosas y seres "sobrenaturales" o "sobrehumanos". Dejo a ustedes coordinar estas clases de seres con las de las dos clasificaciones que les he expuesto, pero añadiendo por mi parte esta observación: que el pensamiento vulgar no tiene de los fenómenos psíquicos la conciencia refleja que el científico y el filosófico, ni tiene ni noción de los objetos o existentes ideales como tales.

Los problemas a que hemos pasado revista, o han quedado sin resolver, por ser problemas de antinomías, o han recibido una solución "*intersubjetiva parcial*" o "*subjetiva*". ¿No amenaza ello de la misma intersubjetividad o subjetividad al resto del curso?

El resto del curso será como el curso entero, como toda filosofía: de la mera intersubjetividad parcial o subjetividad absoluta que será su propia conclusión sobre este asunto, y conclusión que aplicará, consecuentemente, a sí mismo.

Pero la intersubjetividad o subjetividad del resto del curso no será *consecuencia lógica* de las de lo anterior de él. La filosofía no tiene la estructura lógica de la matemática. Hume dice en alguna parte que hay dos clases de disciplinas. En unas hay unos pocos principios conjugados entre sí y una serie indefinida de consecuencias del conjunto de ellos. En otras hay una serie indefinida de principios independientes entre sí y unas pocas consecuencias de cada uno de ellos. En las primeras, la verdad o falsedad de uno solo de los principios condiciona o condicionaría las de la serie entera, efectiva y posible, de las consecuencias. En las segundas, la verdad o falsedad de cada principio condicionarían solamente las de sus consecuencias, siendo independientes de las de cada uno de los demás y las suyas. La primera estructura es la de las ciencias exactas. La segunda sería la de las ciencias humanas y de la filosofía. Si, pues, ésta no puede tener más que una intersubjetividad parcial o subjetividad absoluta, es porque no puede tener más cada filosofema o pequeño cuerpo de filosofemas por sí. En el punto en que estamos, se trataba de desarrollar el concepto de la existencia como modo relativo o relación de presencia de los existentes unos entre otros y unos o todos a o para un sujeto, describiendo las especies de esta relación o las especies de existentes por la presencia. Que sean unas u otras, con tal de que sean

efectivamente unas u otras, razón decisiva de haber expuesto las que son para mí, no menoscaba el concepto, que es lo único, y no el ser las especies tales o cuales, que podría ser antecedente lógico del resto del curso y condición de su verdad o falsedad.

Mas, por otra parte, si una estructura como la de las ciencias exactas puede figurarse como rectilínea, la de la filosofía puede figurarse como circular o espiral. Se filosofa, y no sólo se aprende o "toma la filosofía como Jericó, a fuerza de darle vueltas", según le gustaba repetir a Ortega, a ella o a sus problemas: tanto porque la resolución o el simple planteamiento de los problemas de cada grupo de principios y consecuencias se hacen en un volver sobre ellos que los precisa, detalla y ahonda, cuanto porque en esta misma forma se ilustran mutuamente, a pesar de no depender lógicamente entre sí, sus muchos principios con sus sendas pequeñas series de consecuencias. Así, vengo repetidamente teniendo que remitir la continuación y conclusión de muchos temas o puntos a pasos ulteriores del curso. Ello se debe a la estructura de los fenómenos mismos, *latissimo sensu*, objeto de la filosofía, que será objeto de las últimas lecciones del curso. Abarcando las relaciones entre sujetos y objetos que son las de intersubjetividad y subjetividad de éstos, una de las dimensiones de la verdad y falsedad y el conocimiento —la otra es una relación recíproca entre los pensamientos y los objetos que redondeará la objetivación.

LECCIÓN VII

LA EXISTENCIA, ACTIVIDAD

Los existentes son presentes *a* algún "*sujeto*" — presente *a sí*, existente *para sí*. La "*constitución del sujeto*" al que son presentes los existentes, o la "*subjetividad*" en este sentido, exhibe la existencia como el *modo activo* que ya anuncian el nombre "existencia", el infinitivo "existir", las formas de este verbo en los "modos" gramaticales distintos del infinitivo.

Hay cuatro especies de presencia a un sujeto — *fenoménicas*, es decir, a un sujeto como el que es *cada uno* de *nosotros*: la de los perceptos e imágenes, la de las emociones y mociones, la de los pensamientos, la de los existentes metafísicos en los conceptos de ellos. El sujeto "de" ellas ha de ser un sujeto "*capaz*" *de ellas*: constituido, integrado ¿por qué? No puede serlo o estarlo, "*cognosciblemente*", más que por todos o algunos de los existentes presentes a — él mismo: ¿cuáles, pues, de éstos lo constituyen o integran, cuáles son puramente objetos de sus conceptos? o, de las cuatro clases de existentes, perceptos e imágenes, emociones y mociones, pensamientos y existentes metafísicos, ¿cuáles son constitutivos o integrantes de sujetos, cuáles no?

Los perceptos son, sin duda, fenómenos *para* la conciencia de los sujetos, pero no fenómenos *de* la conciencia de los sujetos. Y esto aunque estén constituidos parcialmente por fenómenos *de* la conciencia de los sujetos, a saber, los actos de pensar apercipientes de las sensaciones. Porque estos otros constituyentes parciales, las sensaciones, son los que serían propiamente fenómenos *para* la conciencia de los sujetos y no *de* la conciencia de los sujetos, en contra del tradicional considerar las sensaciones como fenómenos psíquicos, a diferencia de los perceptos constituidos por ellas, como "*materia*" "*informada*" por los actos apercipientes. Las sensaciones son efectos de causas no fenoménicas, metafísicas, efectos, se dice, "*en*" la conciencia de los sujetos, pero debe decirse "*para*" esta conciencia, pues no se encuentran en ella, no la integran *en la misma forma* que los actos de pensar y las emociones y mociones. Éstos integran a los sujetos mis-

mos, que sin ellos no consistirían en nada, mientras que las sensaciones contribuyen a integrar los perceptos, que se presentan como objetos situados en el término o extremo de los actos de percibirlos, de objetivarlos, o, si en tal relación con éstos, por esta misma relación en la de serles externos, extraños. Nada de esto es negado por la "*subjetividad*" de las sensaciones. Aunque cada sujeto tenga sus sensaciones, esta subjetividad de ellas no altera la indicada relación con los actos integrantes de los sujetos y con estos mismos. De estos actos son los de pensar los que, con su identidad o igualdad intersubjetiva, darían a los perceptos también la identidad o igualdad intersubjetiva o la objetividad en este sentido. De las imágenes, fenómenos físicos, valdría lo mismo, *mutatis mutandis*, que acaba de decirse de los perceptos.

En todo caso, son los actos de pensar y las emociones y mociones los integrantes indiscutibles de los sujetos, los indiscutibles fenómenos psíquicos o de conciencia. Si no consistieran en percibir, imaginar, pensar, emocionarse y moverse, esto último desde los mínimos impulsos al o del movimiento corporal hasta los movimientos de la voluntad, o actos de ésta, las voliciones, no consistirían los sujetos en nada. Pero si percibir e imaginar consisten en apercibir sensaciones con pensamientos y emociones y mociones, y si de las sensaciones es válido lo expuesto, consisten los sujetos, en definitiva, en pensar, emocionarse y moverse. Ahora bien, pensar, emocionarse y moverse son *modos activos*, son *actividades*, no menos tales por inmateriales, por no ser movimientos de traslación en el espacio. Es bien conocido el carácter primario de "corriente" con que la conciencia, en el sentido de conjunto de los fenómenos "*de ella*", es consciente, en el sentido de la conciencia directa y refleja de estos fenómenos. Este carácter plantea la cuestión de si será igualmente propio de los actos de pensar, las emociones y las mociones, o si los actos de pensar y las emociones no lo deberán, más bien, a las mociones, o, incluso, con todas éstas menos una fundamental, radical, a ésta. Cuando a ojos cerrados, reduciendo el campo de la percepción al mínimo posible en la situación, en todo caso para poder reflexionar mejor sobre la aparición y desaparición de imágenes, pensamientos, sentimientos y movimientos psíquicos, se reflexiona sobre ellas, se hace muy notorio en el fenómeno total, el parcial de estar el total "*promovido*" por uno de voluntad. Aun en el caso de dejar a las imágenes, pensamientos, sentimientos y movimientos aparecer y desaparecer "libremente", "espontáneamente", limitándose a ser consciente de ellos "pasivamente", esta pasividad no es total, ni, sobre todo, o bajo todo, radical: el "*dejar*" a las imágenes, pensamientos, sentimientos y movimientos aparecer y desaparecer, es un "*consentir*" en ello, un "*quererlo*" —en vez de, o con preferencia a, intervenir "*más*" activamente en su aparición y desaparición:

"*dedicarse*" a imaginar o pensar tales o cuales imágenes o pensamientos, "*aferrarse*" a tales o cuales emociones o "*esforzarse*" por "*reprimirlas*" o "*inhibirlas*", "*reforzar*" tal o cual impulso, inclinación o tendencia o "*luchar en contra*", "*desear*", "*querer*" esto o aquello. El sujeto no podría *no querer*, por el simple hecho de que no querer sería *querer no* . . . , en virtud de una estructura de su "*motividad*", radicalmente "*voluntaria*", que sería fenómeno de singular significación dentro del gran conjunto de fenómenos de la negación. En suma, parecería que las actividades de pensar, sentir y aun moverse, deberían el *ser actividades*, no lo específico del *pensar* y diferentes especies de *movimientos* psíquicos, a una actividad "*volitiva*", que por ello sería la constitutiva o el ingrediente radical de los sujetos: el *querer* percibir, imaginar, pensar, sentir, moverse, sería lo que daría a la "*conceptualidad*", a las "*afectividades*", quizá incluso a las "*impulsividades*", "*veleidades*", etcétera, su "*movilidad*", lo que las empujaría hacia adelante, e incluso haciéndoles posibles apercibir *sucesivamente* sensaciones.

Este carácter de actividad radicalmente volitiva de los conjuntos de fenómenos psíquicos llamados conciencias e integrantes de los sujetos, entraña un carácter de marcha hacia adelante o *pro-greso* y *finalidad* o *teleología*. Las *voliciones* son actos "*intencionales*" de *segunda* potencia, por decirlo así. Son intencionales por lo pronto en el sentido de todos los demás actos de esta índole: en el detener un objeto, que objetivado propiamente tan sólo por un concepto, en cuanto así objetivado, o en cuanto preobjetivo, está o viene a estar con la volición, o por medio de ésta con el sujeto, en una relación equiparable a aquella en que está con un concepto o con el sujeto que lo piense el objeto concebido. Pero las voliciones son intencionales, además, en el sentido de que sus objetos son *futuros*, ya del todo, ya en cuanto objetos de ellas: se puede querer algo *presente*, pero no sino en cuanto objeto de una relación futura, por ejemplo, de posesión o de goce. Esto es lo que da a las voliciones, además de la referencia, de la dirección hacia un objeto, que comparte con los demás actos intencionales, la peculiar dirección hacia el futuro, la "*tendencia*" propiamente tal, desde lo real hacia lo irreal, hacia lo representado anticipativamente en imagen o concepto, en suma, el progreso teológico. Esta versión futurista y finalsita la comparten con las voliciones las demás *mociones*, aun aquellas que no tienen objeto objetivado como las voliciones; a diferencia de las *emociones*, a las que no es igualmente esencial tal versión, aunque sean también "*movimientos del ánimo*": estos movimientos no lo son esencial y exclusivamente hacia una meta futura y final, sino que más bien son sucesivamente concomitantes de lo presente u oscilan en torno de ello; pero las voliciones, al tener objeto *como* no lo tienen las demás mociones, no

sólo exhiben como no hacen las demás el carácter teológico de la actividad psíquica, sino que se confirman como la radical de toda ella en cuanto psíquicamente progresiva. Por todo esto, resultan los términos "mociones" y "emociones", "mocionalidad" y "emocionalidad", "motividad" y "emotividad", los más o mejor "*designativos*". "Motividad" y "emotividad" hacen referencia, incluso, no sólo al movimiento, sino a los "*motivos*" de éste —como también "móvil" en su aceptación, no de aquello que *se mueve físicamente*, sino de aquello que *mueve psíquicamente*.

El carácter de actividad radicalmente volitiva de los conjuntos de fenómenos psíquicos llamados conciencias e integrantes de los sujetos, con su entrañado carácter de progreso teleológico, tiene por sabida condición de posibilidad la "*temporalidad*", en el sentido de la aparición, presencia y desaparición en el tiempo, compartiendo la marcha de éste hacia el futuro o desde éste. Y sería justo la conjugación de estos fenómenos con los de la conciencia directa y refleja, la originaria del concebirse la existencia como *modo activo*, el existir como actividad, del concebir la "*actividad de existir*".

El sujeto es consciente de sí como *consistente* en fenómenos psíquicos, en percibir, imaginar, pensar, sentir, moverse psíquicamente. Como consistente en esto es *presente a sí* o *para sí*, o *existe* —*para sí mismo*. Es el caso de *identificación*, de *identidad*, de la "*consistencia*" y la "*presencia*" o la "*existencia*". Y como la consistencia es *activa*, la *existencia misma es esta misma actividad*. El sujeto es consciente de sí como consistiendo radicalmente en la actividad de existir —se es presente a sí mismo como un conjunto de actividades de las que el "*ejercerlas*", justo, sería su existencia misma.

La presencia misma se concibe no sólo como relación pasiva de lo presente al sujeto —"*presencial*", sino como el activo "*presenciar*"— lo de éste. Pero tampoco la relación de lo presente al sujeto se concibe como exclusivamente pasiva, pues que se habla del "*presentarse*" los existentes, o los entes, al hacer su aparición, según se describirá en la fenomenología ulterior de la fenomenicidad. Ya el concepto aristotélico de 'acto' tenía una notable "*comprensión*" de presencia, realidad y actividad, y en sentido restringido, a diferencia del 'movimiento', era específico de actividades como las específicamente humanas.

Pues bien, el sujeto que tiene tal conciencia de sí, como presente a sí mismo como actividades de percibir, imaginar, pensar, sentir, moverse, o como actividad radicalmente de en tales formas ser*se* presente o de existir, generaliza la concepción del existir como actividad, de la existencia como modo activo, a los demás existentes, en la medida en que éstos comparten el carácter de actividad.

Percibir, imaginar, pensar, emocionarse, moverse, es vida humana, existencia humana: vida y existencia humana es el percibir, imaginar,

pensar, emocionarse y moverse de los demás sujetos percipientes, imaginantes, pensantes, emotivos y motivos, los demás seres o existentes humanos.

Percibir, imagir, sentir, moverse, es vida psíquica, biológica: existencia biológica es el percibir, imaginar, sentir, moverse de los demás seres o existentes vivos.

Moverse es lo común, mínimo, a los movimeintos de la existencia humana y a los de traslación en el espacio: movimiento es la existencia misma de los existentes inanimados, materiales.

Pero, ah, los existentes ideales son los únicos *estáticos* —y los únicos a quienes se niega la existencia— sin reparar en que debe ser únicamente la *real,* no la existencia en el sentido latísimo de la pura presencia, o hecha abstracción de su conjugación con la actividad —si no se prefiere pensar que en esto podría haber una razón en contra de *toda* existencia de existentes ideales.

Dos reparos que hacen se ocurran los existentes infrahumanos y el gran existente sobrehumano, Dios.

Si la subjetividad de los humanos consiste en actos de pensar, emociones y mociones, pero no en sensaciones, ni siquiera en imágenes, ¿en qué consiste la vida psíquica, ya que no la subjetividad, por faltar en todo caso el concepto 'yo', de los animales y quizá de las plantas? ¿No se está volviendo a una concepción de ella muy comparable a la de los animales-máquinas? —No tanto. Puede consistir en los animales superiores, en una inteligencia de "*aprehensión de relaciones*" que sería una forma rudimentaria de pensar, siendo desde luego una forma de apercibir sensaciones; y en los animales todos y hasta en las plantas puede consistir en emociones y mociones *no mecánicas,* y en apercibir con ellas sensaciones o emociones y mociones sensibles, y así tener percepciones e imágenes, o en grados o "*modos*" crecientemente "*deficientes*" de ellos.

En cuanto a Dios, el *esse ipse* absolutamente inmutable ¿no sería una instancia definitiva contra toda concepción de la existencia como actividad? Los existentes ideales, por estáticos, no serían propiamente existentes. La contrapartida sería Dios; ninguna de las dos cosas a pesar de la otra, sino justo cada una por la otra, al par, a una, la existencia misma y la inmutabilidad o inmovilidad absoluta. —Pero los hechos históricos son que los mismos que conciben así a Dios son quienes conciben la existencia como el "*acto*" por excelencia, último, que perfecciona a cada existente como tal, en tal, y hablan de una "vida divina" y del "pensamiento" y la "voluntad" y el "amor" divinos. ¿Se dirá que ellos bien enseñan que ninguno de estos términos tiene, referido a Dios, más que un sentido "*analógico*" relativamente al que tienen referidos alos demás existentes? Pues se añadirá que el mismo sentido "analógico" tendrán los términos "existencia" e "inmu-

tabilidad" referidos a Él, y que si tal sentido basta para hacer posibles su pensar, querer, amor, su vida, sin hacer imposibles los de los demás existentes, el mismo sentido quizá baste para hacer posible su existencia inmutable sin hacer imposible la actividad de existir de los demás existentes. Mas es éste punto sobre el que hemos de volver lecciones adelante.

Mucho más decisivo es lo siguiente.

La concepción de la existencia como actividad, y la esencial temporalidad de toda actividad —esencial modalización de toda actividad por el tiempo—, parecen las premisas de esta necesaria conclusión: toda existencia, todo existente, es temporal; no hay existentes intemporales; el concepto de 'existente intemporal' sería contradictorio.

Y tal identificación de la existencia y la existencia temporal, y la identificación de la realidad y la existencia temporal, las premisas de esta otra conclusión: la identificación de la existencia y la realidad, la reducción de la existencia a la real.

Y serían imposibles los existentes ideales y Dios.

De los existentes ideales, quizá cabría aún pensar que, reducidos a los actos de pensar, el fenómeno de la intemporalidad de éstos se redujese a la abstracción ya mentada: a denotarlos no connotándolos de temporales, como habría que connotarlos en su íntegra concreción. Pero ¿y Dios?

La imposibilidad de Él, si no la de los existentes ideales, podría ser justo la razón para negar las premisas, la temporalidad de toda realidad y actividad, como en Dios, la actividad y temporalidad de toda existencia, como en los existentes ideales.

¡Antinomía!

En todo caso, la concepción de la existencia como modo activo y sustantivable, rehace con más rigor la doctrina referente a la distinción entre la existencia *in actu exercita* y la existencia *ut significata* de la tradición escolástica: el concepto no aprehendería la existencia misma, el existir mismo, el acto de existir en cuanto tal acto, en acto, en el acto mismo; esto lo aprehendería únicamente el juicio.

En la terminología y doctrina del curso:

los modos activos en cuanto modos, modalizando sus sustancias o existentes sustantivados, son designados por las formas de los "modos" gramaticales diferentes del infinitivo de los verbos: "esta hoja amarillea".

Los modos activos no dejan de ser en cuanto modos, de estar modalizando, cuando se sustantivan en el "modo" gramatical infinitivo de los verbos o en los sustantivos verbales: "este amarillear", el de esta hoja, "el amarillear de esta hoja".

Pero los universales y trascendentales de los modos, activos, sustantivados, ya no son los modos mismos: "el amarillear".

Un caso particular, y nada más, es el modo activo de la existencia, con el correspondiente trascendental: "esta hoja existe"; "este existir", "esta existencia", el o la de esta hoja; 'el existir', 'la existencia'.

El modo activo de la existencia en cuanto modo o modalizando lo designa el *concepto* notificado por una "forma personal" del verbo "ser" —como cualquier otro modo activo el *concepto* notificado por la misma forma del respectivo verbo. Lo que pasa es que las formas personales de los verbos sirven para formar los juicios.

El *concepto,* trascendental, de tal modo trascendental, 'la existencia', lo notifica este nombre sustantivo verbal, como los conceptos universales de los modos activos los notifican los respectivos infinitivos o sus nombres sustantivos verbales, así 'el amarillear', 'el mar', o 'el amor', 'el moverse', o 'el movimiento', o 'la moción'.

En todo caso, también, el sujeto presente a sí mismo, consciente de sí, en quien el ente y la existencia se identifican, parece la única superación posible de la paradoja de la presencia "entre": si presencia es presencia "entre" los miembros de un conjunto, el conjunto mismo que ya no esté presente entre los miembros de otro, ya no estará presente. Ninguna de las definiciones de la existencia como *relación con* un relato, conviene *a éste,* a menos que éste tenga la misma relación *consigo mismo;* ahora bien, relación tal, una relación a un relato que está en ella consigo mismo, no parece haber más que una: la de la *presencia a un sujeto presente a sí mismo.*

Pero, a todo esto, ¿quién es este sujeto, del que he venido diciendo que consiste en percibir, imaginar, pensar, sentir, moverse, y que es consciente de sí o de su percibir, imaginar, etcétera, como si fuese distinto de estos actos mismos o no consistiese en ellos? O, propiamente, ¿qué o quién es el sujeto "*de*" tales actos —o el "*yo*"?

'Yo' es un concepto del que ya vimos, al tratar de la individuación de las expresiones y los conceptos en el semestre pasado, que es aquel con el que *se* objetiva el sujeto de las expresiones constituyentes de una situación. Este sujeto de las expresiones es el de los pensamientos notificados por ellas y el de las emociones y mociones significadas por ellas. Personalmente, veo en este tener las expresiones estas dos vertientes, la de notificación de pensamientos y la de significación de emociones y mociones, *y no más,* una confirmación de la reducción de los fenómenos psíquicos a los pensamientos y las emociones y mociones, y a unos y otras la constitución del sujeto, la subjetividad, en su integridad. Los pensamientos va pensándolos verbalmente, las emociones y mociones va experimentándolas, sea significándolas verbalmente, sea tan sólo concomitantemente con los pensamientos, el sujeto, en un sentido complejo. Pensamientos y emociones y mociones integran un conjunto sucesivo de modos, de los que algunos son apercepciones de perceptos como los mismos que perceptos

pasados; otros, apercepciones de imágenes de perceptos pasados; otros, apercepciones de imágenes como las mismas que imágenes pasadas; otros, apercepciones de emociones o mociones como las mismas que emociones o mociones pasadas; otros, pensamientos objetivados como idénticos o iguales a pensamientos del mismo conjunto en el pasado; otros, pensamientos objetivantes de la continuidad del conjunto y de su distinción de otros —sustancial individualidad del conjunto que sería el objeto objetivado propiamente por el concepto 'yo'. Esta objetivación es la individuación del concepto universal 'primera persona gramatical', 'persona que habla', o sea, 'conjunto de fenómenos psíquicos de los que uno es el concepto continuamente apercipiente, o quizá, con más propiedad, objetivamente, del conjunto mismo, y en tanto autoobjetivamente, ápice ("puntualidad" del yo) de las conciencias directa y refleja, aunque en cuanto objetivante no objetivado, sino tan sólo consciente directamente, pero objetivable a su vez, como idéntico a sí mismo en todo lo anterior —es la individuación de tal concepto por uno de tales conjuntos, por un conjunto sustancial individual de tal especie o género, del que él mismo, el universal 'yo', es tal parte. A tales apercepciones y objetivación se reduciría el sujeto. El "de" y el "sus" de la expresión "sujeto de sus pensamientos y expresiones, de sus fenómenos psíquicos, de sus modos psíquicos", designarían, pues, las relaciones imbricadas en tales apercepciones y objetivaciones. La individuación del concepto "yo' sería puramente *fáctica* —según expuse ya en el paso del primer semestre a que he hecho referencia hace un momento: en cuanto conjunto en parte de pensamiento, todos por esencia notificados verbalmente, y en parte de emociones y mociones, en parte a su vez significadas verbalmente, es, también, por esencia, en parte, de pensamientos objetivamentes de conjuntos, los destinatarios de las expresiones, que, para poder ser tales, han de poder comprenderlas, esto es, han de ser de la misma especie o género, o han de poder objetivarse a sí mismos con el concepto 'yo'; esta objetivación sería razón suficiente para pensar que el concepto "yo" *no* se individúa *esencial* o *necesariamente* o *únicamente* en el conjunto, la sustancia, el individuo que *se* objetiva con él. Las repercusiones de esta facticidad sobre la posibilidad de un "*sujeto*" *trascendental* en *la* antinomía, nos ocuparán en su día.

Mas el sujeto en quien el ente y la existencia se identifican, en relación con el término contradictorio de "inexistencia". Por eso no será cabal la concepción de la existencia sino en su contradicción con la inexistencia. Ahora bien, esta contradicción no es cosa distinta de la modalización de la existencia como finita y, en correlación también contradictoria, como infinita.

La existencia como modo activo nos trae así ya a la existencia como modo modalizado de finito o infinito. Pero hay que hacer en

la continuidad del asunto una como interrupción, para tratar del "ser" en el sentido que propuse reservar a este término, el del verbo sustantivo en construcción copulativa. Pues el asunto de la modalización de la existencia es parte del tema de la negación en general, y éste consiste, muy principalmente, en la negación del "ser", no sólo en el sentido que acabo de decir, sino en los demás de su tradicional y corriente multivocidad.

LECCIÓN VIII

LA EXISTENCIA, MODO DEL ENTE, Y EL "SER" COPULATIVO

En la segunda lección de este semestre dije que no era posible puntualizar las relaciones entre el modo de la existencia y lo modalizado por él, el ente, antes de conocer bien el modo mismo, lo relativo y activo, si no lo finito o infinito, de la existencia. No había habido la misma ocasión que para decir esto de la existencia, para decir del ente lo que, por lo demás, era obvio: que también algún conocimieno de él era antecedente indispensable de la puntualización de su relación con la existencia. Las lecciones anteriores expusieron lo relativo y activo de la existencia, y del ente todo lo que se revelará en ésta. Podemos, pues, *abordar* la relación entre el ente y la existencia: *agotarla* no será posible más que en plena fenomenología de la fenomenicidad y la infinitud.

Un modo modaliza una sustancia o un existente sustantivado, que puede ser otro modo o un concepto, según expuso ya este curso en los lugares pertinentes de su primer semestre. Pero la relación de modalización, y la de sustanciación de la que es inversa, se conciben diferentemente según las sustancias o existentes sustantivados de que se trate. Las sustancias fenoménicas no son nada más que el conjunto de sus modos fenoménicos. Por ende, modalización de ellas por sus modos no es, rigurosamente, más que la modalización, por cada uno de sus modos, del resto de éstos; ni la sustanciación de cada uno de sus modos por ella, más que la de cada uno de sus modos por el resto de éstos; o bien: la sustanciación y modalización fenoménicas se reducen a las relaciones entre modos que hacen de algunos de éstos el conjunto que es una sustancia fenoménica, y de otros el que es otra, etcétera. Los únicos modos de una sustancia que pueden concebirse como no siendo miembros de conjuntos que es la sustancia, son los modos de relación de ésta con *otras sustancias* —o existentes distintos de ella, que se concebirán sustantivados—, o sea, las relaciones *trascendentes* de ella a otras, o *entre* sustancias, no *inmanentes* a una, como la de una con cada uno de sus modos *no relativos* o *rela-*

tivos menos los acabados de decir. Pero ni siquiera la sustanciación de una relación trascendente por una sustancia, o de modalización de ésta por una relación trascendente, puede concebirse más que como una modalización del resto de la sustancia por la relación trascendente, o una sustanciación de ésta por los restantes modos de la sustancia, los integrantes de su conjunto sustancial. Lo mismo se concebirían la sustanciación y la modalización *metafísicas puras*, o relaciones entre las sustancias metafísicas y sus modos metafísicos. Pero hay un tercer caso: el de las sustancias *metafísicas* como sustancias de modos *fenoménicos*, el de la materia como sustancia de las cualidades sensibles, de las almas como sustancias de los respectivos fenómenos psíquicos, incluso de la materia como sustancia de los fenómenos psíquicos en el materialismo y de las almas como sustancias de los físicos en el espiritualismo. En este caso, no son las sustancias *metafísicas* los *meros conjuntos* de los modos *fenoménicos*; son unos existentes tan distintos de "*sus*" modos fenoménicos, que se conciben como integrando una realidad *imposiblemente fenoménica*. O bien: la sustanciación y modalización son en este caso unas relaciones muy diferentes de aquellas que ellas son en los dos primeros casos: ya no son las relaciones constituyentes de un conjunto, constitutivas de éste con sus relatos; son, o las relaciones de *causación* de los modos fenoménicos por las sustancias metafísicas de los números 9 a 12 de la anterior lección V, o unas relaciones tan *sui generis* que no es posible más que designarlas justo con los términos de "sustanciación" y "modalización" o puros sinónimos de éstos. Pues aunque éstas fuesen relaciones *trascendentes entre* existentes, estaría lo *sui generis* de ellas en no ser entre existentes *fenoménicos o* entre existentes *metafísicos*, sino entre *fenoménicos y metafísicos*. Aquí no interesa aún decidir acerca de la existencia o inexistencia de estas relaciones, con la existencia o inexistencia de los existentes metafísicos. La fenomenología toma los existentes metafísicos únicamente en cuanto concebidos y son fenómeno de existencia inegable; y conduce a la teoría consistente en las decisiones acerca de la existencia o inexistencia de los existentes metafísicos como se los concibe: como reales, independientemente de que se los conciba, en una realidad imposiblemente fenoménica. Aquí únicamente interesaba registrar las formas de concebir las relaciones de sustanciación y modalización, a fin de decidir, esto sí, por ser fenomenológico, si es de alguna de las registradas, o una más, *sui generis*, la modalización por la existencia de aquello que por ella sea modalizado y la correlativa sustanciación de la existencia por lo que sea modalizado por ella.

Lo modalizado por la existencia *no* son *solamente sustancias*, puesto que no las solas sustancias, sino *todos los existentes* son esto, existentes, o existen: tanto cuanto la sustancias, los modos, y tanto

cuanto los individuos, los conceptos; y tanto cuanto los fenómenos, de todos los géneros, reales o ideales, los existentes metafísicos; ¿no existiría incluso la existencia misma, este modo? ... Lo modalizado por la existencia son, pues y por lo pronto, los existentes, todos; incluso, al parecer, ella misma. Pero los existentes *no sustanciales*, los modos individuales y los conceptos, en cuanto modalizados por la existencia o, simplemente, *existentes*, se conciben *sustantivados*: "este blanco", el de esta hoja, "existe"; "el blanco existe"; "este concepto, 'el blanco', existe"; " 'el concepto' existe". Esto se confirma inquiriendo con el detalle suficiente qué sea lo modalizado propiamente por la existencia y sustanciante de ésta, o cuáles sean, precisa, rigurosamente, las relaciones entre la existencia y aquello de que se presenta como el modo.

Ante todo, no parece que pueda ser una relación como la que se concibe entre las sustancias *metafísicas* y sus modos *fenoménicos*, porque la relación entre los existentes y la existencia no parece una relación entre existentes *metafísicos* y existentes *fenoménicos*, sino una relación "*en*" cada existente, *ya* fenoménico, *ya* metafísico. La existencia no puede concebirse como la presencia *fenoménica* de lo *metafísico*, puesto que más bien se concibe como la *realidad imposiblemente fenoménica* de lo metafísico sustanciante o causante *de lo fenoménico* —que, por su parte, no dejaría de tener su propia *existencia fenoménica*.

La relación sería más bien, pues, del tipo de la relación entre una sustancia, u otro existente sustantivado, y un modo activo y de relación de la sustancia, o del existente sustantivado, con *otra* sustancia u *otro* existente sustantivado, o una relación de trascendencia hacia otros existentes sustanciales de suyo o por sustantivación, y no una relación *inmanente* a la sustancia o al existente sustantivado. Y tal parece que no puede menos de ser la existencia si es presencia de un existente *entre* otros existentes y *a* o *para* algún sujeto.

Si así es, lo modalizado por la existencia no puede ser más que lo integrante del existente menos, justo, la existencia, y esto es el "*ente*", definido en la lección II de este semestre a diferencia de la "*esencia*", correlato tradicional de la existencia, como "*todo aquello de un existente* singular, individual o concepto, *que no sea su nuda existencia* o el puro modo que es ésta". Y si así es, de nuevo, y la existencia es el modo relativo de presencia y el modo activo que expusieron las lecciones anteriores a ésta, la modalización de un ente por "*su*" existencia y la sustantivación, por un ente, de "su" existencia, no podrían ser más que la presencia misma del ente, perceptiva, imaginativa, en la conciencia o consciente *stricto sensu*, en el pensamiento o intencional, o "cogitativa", como la de los existentes metafísicos, o la de éstos entre —sí, y de todos ellos a alguno de

ellos presente ya últimamente a sí; o el mismo *ser percepto*, o *ser imagen*, o *ser fenómeno de conciencia*, o *ser concebido*, como actividad de "*moverse*" de los perceptos e imágenes y de los existentes metafísicos físicos, actividad de "*pesar*" y "*emocionarse*" y "*moverse*" de los actos de pensar y las emociones y mociones.

La clasificación de los existentes por la presencia fue propiamente una clasificación de los entes por sus perceptos, o imágenes, o emociones y mociones, o pensamientos, o concebidos con ciertas notas.

Son dos abstracciones inversas de una misma concreción:

el ente, *lo* presente, abstracción hecha de la presencia misma —o del sujeto;

la existencia, la *presencia* —*a* o *para* el sujeto, abstracción hecha de aquello de lo presente que no sea el ser percepto, imagen, etcétera.

Pero ¿por qué tal dualidad de abstracciones o distinción?

Puesto que la esencia es una parte, la nuclear, del ente, la distinción clásica de la esencia y la existencia está incluida en la del ente y la existencia —en realidad se desarrolla como distinción de la existencia y la esencia y el ente confundidos. Pero, como ya hube de indicar, el examen cabal de la distinción prepusone el de la modalización de la existencia como finita o infinita o infinita. Pues, como también hube ya de indicar, en la lección, anterior, el examen de la existencia no puede ser cabal antes de hacer el de su relación con su correlato contradictorio, la inexistencia, que es correlato de la existencia finita.

Pero el anterior concepto de la existencia parece disolver ésta, por un lado, en una "*idealista*" presencia a un sujeto; por otro lado, en el "ser copulativo". Sin embargo...

Tocante al idealismo, repárese en que:

primero, perceptos e imágenes no serían fenómenos psíquicos constitutivos de los sujetos, sino fenómenos físicos *no* constitutivos de los sujetos;

segundo, que los existentes metafísicos son concebidos como existentes en otro sentido, y que la cuestión de la existencia en este otro sentido, está todavía en suspensión dentro de,

tercero, la cuestión de los existentes independientes de todo sujeto.

Por lo que toca al "ser" copulativo, éste es el punto de proceder al examen de él.

En la lección II de este semestre, propuse reservar el término "ser" para designar exclusivamente lo designado por el verbo sustantivo construido como cópula, a diferencia de su construcción de sentido —designación— existencial, y a diferencia del mismo verbo hecho el sustantivo "ser", en todas las formas, construcciones y acepciones

—designaciones— de éste: así, pues, ni "Dios *es*", sino únicamente "Dios *existe*", ni "los *seres*", sino únicamente "los *existentes*", y únicamente "Dios *es* infinito" o "este existente *es* una hoja", o en general, "x *es* z".

Como cópula no puede construirse el verbo "ser" más que, ni menos que, con un "*sujeto*" y un "*atributo*" o "*predicado*", en *estos* sentidos los tres términos.

Sujeto de la cópula no puede ser más que una *sustancia* o una *sustantivación* de *cualidad*, o *actividad*, o *concepto* que puede ser, "*especialmente*", un *universal*, y más especialmente aún, una *relación*, a su vez más especialmente, cuantitativa.

Predicado con la cópula puede ser una *sustancia* o *sustantivación* como las que pueden ser sujetos de ella y una *cualidad*, o una *relación*, o una *cantidad*, o un *concepto* de modo de uno de éstos géneros, pero *no* una *actividad*, porque la *predicación* de *actividades* es la obra peculiar *de los verbos*, incluso el sustantivo en sus dos construcciones y designaciones, la existencia y la copulativa: las *modalizaciones activas* son los que designan los verbos en sus "modos" gramaticales distintos del infinitivo: "esta hoja *amarillea*" "esta hoja *existe*", "esta hoja *es blanca*". Entiéndase, en efecto, que he dicho "una cualidad, o una relación, o una cantidad . .. pero no una actividad", esto es, como tales, como modos *no sustantivados;* que como *modos sustantivados* pueden ser predicados con la cópula, quedó reconocido al decir "predicado de la cópula puede ser una sustancia o *sustantivación como las que puede ser sujetos de ella*".

Pues bien, en todas las combinaciones posibles de tales posibles sujetos y predicados, la cópula, es decir, las formas de los "modos" gramaticales distintos del infinitivo del verbo "ser", o las formas personales de este verbo, pueden *notificar* una de estas *relaciones* —entre el sujeto y el predicado del caso, o "*participada*" por el sujeto o por ambos. Pongo ejemplos de cada una que lo serán a la vez de las combinaciones de sujetos y predicados y de éstos mismos.

I) *Identidad* en los *mismos* términos:

"esta hoja es esta hoja",
"la hoja es la hoja",
"Dios es Dios".

II) *Identidad* en *diferentes* términos:

"esta hoja es la que viene sirviéndome de ejemplo a lo largo del curso",
"la hoja es un artículo de papelería que sirva para escribir en él",
"el Dios de Santo Tomás es el Dios de Aristóteles".

III) Una de las relaciones de un individuo a un concepto llamadas en el primer semestre "*especificación*" "*generificación*", "*cuasiuniversalización*" o "*cuasuniversificación*", "*trascendentalización*":

"esta hoja es un artículo de papelería",
"esta hoja es una sustancia",
"esta hoja es un individuo",
"esta hoja es un existente".

IV) Una de las relaciones de un concepto a otro llamadas en el primer semestre "*generalización*", "*cuasiuniversalización*" o "*cuasiuniversificación*" o "*trascendentalización*":

"la hoja es sustancia",
"la hoja es una especie ínfima",
"la hoja es un existente".

V) *Modalizaciones cualitativas*:

"esta hoja es blanca",
"la hoja es blanca",
"Dios es bueno".

VI) *Modalizaciones relativas*:

"esta hoja es de papel",
"la hoja es de papel",
"Dios es único".

VII) *Modalizaciones cuantitativas*:

"esta hoja es demasiado grande",
"la hoja es rectangular",
"Dios es infinito".

VIII) *Pluralizaciones* como:

"la hoja y la pluma son artículos de escritorio",
"las hojas son blancas y rectangulares".

Para tranquilizar a los conocedores de la Lógica simbólica, me permito invitarles a comprobar que los distintos sentidos descubiertos por la Lógica en la cópula y diferenciados por ella con sendos símbolos, tienen su correspondencia en los diferenciados en lo anterior con sendos nombres: así,

el ser de la *identidad*, simbolizado por "=", en I y II, identidad en los mismos o diferentes términos;

el ser de la *pertenencia,* simbolizado por "ε" en III, reaciones de individuos a concepto;

el ser de la *pertenencia,* simbolizado por "ε" en IV, relaciones de de concepto a concepto;

el ser de la *predicación,* simbolizado por "F*x*", en V-VI, modalizaciones;

el ser de la *adición* y la *multiplicación* lógica, simbolizado por "$\smile$" y "$\frown$", en VIII, pluralizaciones.

Y por ende me atrevo a esperar que los aludidos conocedores encuentren una confirmación de algunas de las ideas de este curso en el hecho de haberse llegado por el orden de él a resultados coincidentes con los de disciplina tan matemática. A lo que no me atrevo, es a decir si las *más* distinciones que parece haber en lo anterior son superfluas o, si no indispensables, de alguna utilidad —acaso hasta para la Lógica simbólica.

Pero a las relaciones designadas por la cópula según lo anterior y a los ejemplos puestos de ellas, hay que hacer observaciones más importantes para este curso, o más pertinentes en él.

La identificación en los mismos términos es un bien curioso fenómeno verbal. Para que no sea una mera tautología inane, parece menester que se ponga en la identificación una cierta intención, la de recalcar con el predicado algo del sujeto, pero con la expresión misma de éste, no con aquella otra que lo recalcaría expresamente —y revelaría que la identificación *en los mismos términos* sería en el fondo una identificación *en distintos términos,* pero *tácitos*: "Dios es Dios", es decir "el Dios del castigo", o al revés, "de la tolerancia con el malvado, es el Dios de la misericordia, o de la justicia", o cosa por el estilo. La identificación en distintos términos es, en efecto, la utilísima operación de mostrar que los conceptos de comprensión parcialmente diferente objetivan el mismo objeto, o de desplegar la comprensión de un concepto, que es el caso de las "definiciones".

Las definiciones *stricto sensu* y en regla, por el género próximo y la diferencia específica, son esta comprensión de la *esencia* de una *especie.* La lección II de este semestre, definió la esencia misma como "aquello de un existente por lo que es singular de un concepto sustancial, que a diferencia de este mismo es un concepto modal". "Aquello" es el género y la diferencia en las definiciones de esencia de especies. La esencia de un existente *más* todo lo demás de éste, sus "accidentes" en el sentido lato del correlato de la esencia—, menos la nuda existencia, es el *ente.* Así como la definición *stricto sensu* y en forma notifica la esencia específica del ente, las definiciones incompletas o imperfectas, como la indicación del género próximo sin la de la diferencia específica, o la indicación de un género remoto, notifican partes de su esencia específica o su esencia

genérica o trascendental, todo lo cual entra en las relaciones de los grupos III y IV, y los accidentes del ente son notificables o designables por las modalizaciones de los grupos V y VII y las activas notificadas o designadas por los verbos. Tales son las relaciones entre el ente, por un lado, y el "ser" copulativo, por otro, razón suficiente del unir ambos en esta lección.

El notificar todas las relaciones anteriores con el *verbo* "ser", no es más que otro caso de las *actividades de relaciones* cuya posibilidad e importancia señaló ya el primer semestre de este curso; caso, si se quiere, del singular relieve que le da, entre otras cosas, una bien clásica cuestión disputada.

El hecho de designarse la actividad de *existir* y de notificarse las *relaciones* notificadas, como *actividades* por el verbo "ser" en su construcción copulativa, con este mismo verbo "ser", aunque no fuere en todas las lenguas, sino solamente en algunas, y en éstas en dos diferentes construcciones, ha hecho buscar la razón de ser de tal "*homonimia*" en la reducción de una de las dos designaciones o notificaciones del verbo "ser" a la otra, ya la existencial a la copulativa, como cuando se interpreta, por ejemplo, "Dios existe" en "Dios es existente", ya la copulativa a la existencial, como cuando se interpreta, por ejemplo, "Dios es infinito" en "un Dios infinito existe". Es sabido que ninguna de las variantes de cada una de estas reducciones ha logrado ser reconocida universalmente como concluyente —o ninguna de ellas tiene "intersubjetividad universal". Y en verdad, y para ejemplificar, simplemente, con las interpretaciones ya ejemplificadas, no es exactamente lo mismo modalizar a Dios *con la actividad* de existir que *con esta misma modalización reduplicada,* ni modalizar a Dios *con la cualidad o cantidad* de infinito que a Dios, *modalizado* ya con ésta, *con la actividad* de existir, aunque exista todo ente y toda existencia sea de un ente: no es identidad de una relación la "complicación" de dos o más. Pero lo inconcluyente de tales reducciones quiere decir que *no* serían *ellas* la razón de ser de la homonimia, no que ésta no tenga otra razón de ser. El hecho de que el verbo "ser" no sea solamente "*ambiguo*", sino "*multívoco*", al no designar o notificar solamente la existencia y una sola relación —activada— copulativa, sino la existencia y las muchas relaciones —activadas— diferenciadas en las construcciones de la cópula con diferentes sujetos y predicados, hace la reducción de la existencia a tantas relaciones, o de todas éstas a la existencia, más difícil de lo que parecía cuando se trataba de reducir la existencia a una sola relación, o ésta a la existencia; pero no explica nada, antes bien, es el hecho, más difícil que antes, que hay que explicar ahora: la designación o notificación de la relación y actividad de existir y tantas otras relaciones, activadas, con el solo verbo "ser".

Parece que si algunas lenguas las han unido en la designación o notificación con un solo término, es que ellas percibieron, o al revés, fueron confundidas por, alguna relación, a su vez, entre todas ellas; pero ¿cuál sería esta relación? Ésta sería la cuestión.

¿No sería el ser la relación de presencia de los existentes entre otros o al sujeto, la relación de identidad de cada existente consigo mismo, las relaciones de los individuos con "*sus*" conceptos y los conceptos mismos también con "*sus*" conceptos, y las relaciones de modalización y pluralización, las relaciones principales de la arquitectura del universo, las relaciones capitales o fundamentales de la realidad universal, o en la terminología de este curso, las relaciones constituyentes por excelencia del conjunto de lo existente?

A esta sugestión se ocurren dos objeciones.

Ser tan importantes las relaciones inversas de las de los individuos o los conceptos con "*sus*' conceptos y las de los modos con sus sustancias, y, sin embargo, no notificarse igualmente con el verbo "ser".

La "*individuación*", "*especialización*", "*retrascendencia*" y "*sustanciación*" no pueden expresarse así:

"la hoja es esta hoja", o "esta sustancia", o "este existente",
"la sustancia es la hoja",
"el existente es esta hoja", o "es la hoja",
"el existente es este individuo", o "es este concepto";

sino, por caso, así:

"la hoja es *en* esta hoja",
"la sustancia es *en* la hoja",
"el existente es *en* esta hoja", y "*en* la hoja",
"el existente es *en* este individuo", y "*en* este concepto".

La sustanciación, ni siquiera así:

"este blanco es esta hoja".

Puede expresarse así:

"este blanco es de esta hoja";

pero esta expresión no es menos ambigua que la expresión "esta hoja es blanca". Ambas pueden entenderse como designando la modalización de la hoja por el blanco o la sustanciación del blanco por la hoja.

La otra objeción: ¿por qué solas algunas lenguas habrían percibido, o habrían sido confundidas por, las relaciones principales de la arquitectura del universo, o capitales o fundamentales de las realidad, o constituyentes por excelencia del conjunto de lo existente?

Pero a estas objeciones no dejan de ocurrirse réplicas.

A la segunda: las lenguas que habrían percibido, o habrían sido confundidas por, tales relaciones, serían las de grupos humanos capa-

ces de tal percepción, o confusión, grupos *filosóficos*, o de *Weltanschauungen* filosóficas de cierta orientación o orientaciones.

Y esta réplica a la segunda objeción sugiere a la primera la siguiente:

Para tales grupos humanos serían más perceptibles justo ciertas relaciones que las inversas —hasta el punto de que éstas, las inversas, únicamente habrían sido puestas de relieve por filósofos de la dirección tan especial que es la del idealismo trascendental, como un Hegel, cúya es la forma de la "frase especulativa" que invierte los sujetos y predicados de las vulgares:

"la hoja es aquí y ahora este existente".

Las formas antes preferidas, con la preposición "*en*", son formas "*expresamente*" notificativas de la "*parusía*" o "presencia" de los conceptos en los individuos o en conceptos "*subordinados*", que es otro de los términos platónicos para la "*participación*".

La *Weltanschauung* vulgar es la "*sustancialista*" y "*realista*": las sustancias, sujetos de los modos, predicados; los individuos, sujetos de los conceptos, predicados; y en esta misma dirección, los conceptos "*inferiores*", sujetos de los "*superiores*", predicados. *Weltanschauung* puramente filosófica es la "*idealista trascendental*": los conceptos superiores, sujetos de los inferiores, predicados; los conceptos, sujetos de los individuos, predicados; y hasta los modos, sujetos de las sustancias, predicados:

"el Concepto es —todo",
"el Ser es aquí y ahora este ente",
"la Sustancia es material o inmaterial",
"la Blancura es aquí y ahora esta blanca hoja".

LECCIÓN IX

LA NEGACIÓN

La existencia como modo relativo de presencia de los entes, está en esencial correlación con los otros fenómenos por excelencia, la aparición, desaparición y reaparición de los entes. Las apariciones y desapariciones se conciben en casos como relaciones entre una *inexistencia* anterior y una *existencia* posterior, y una *existencia* anterior y una *inexistencia* posterior, concibiéndose la existencia posterior a una inexistencia y anterior a otra como *finita* entre ellas. La *incomprensibilidad* de tales relaciones ha hecho concebir una existencia *infinita*. Así es como la existencia esencialmente se modaliza de finita e infinita. Ahora bien, las expresiones "*inexistencia*", "*infinitud*", son negativas, estando compuestas con el prefijo de "*sentido*" negativo "*in*". La *expresión* "*finitud*" es positiva, pero el *concepto* notificado por ella, '*finitud*', pudiera ser negativo. El curso ha llegado, pues, al punto en que debe tratar de tales expresiones o conceptos negativos —tratando el tema total del que lo son parcial: el de la negación o lo negativo en general; y pasando de las categorías de la razón como pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente, y en particular como concepción de la existencia de los existentes en la objetivación de los cuales se polariza el pensamiento, a las categorías de la razón *negativas*, en las que están, al parecer paradójicamente, lo más alto y lo más profundo, a una, de la razón.

La importancia de la negación o de lo negativo ha sido más de una vez señalada, y hasta aprovechada, por decirlo así, en la historia de la filosofía, pero quizá como nunca en nuestros días, por las filosofías llamadas "el existencialismo". Sin embargo, no se ha hecho, que yo sepa, la investigación fenomenológico-sistemática exhaustiva de los fenómenos de la negación o de lo negativo que parece debiera hacerse antes que ninguna otra obra referente a ellos o utilizadora de ellos. Un resumen de los resultados de un intento de hacerla, es lo que voy a empezar a exponerles acto seguido.

Ante todo se plantea el problema de si el tema debe ser *la negación o lo negativo*. Este último parece ser el más amplio: la negación

puede concebirse como algo negativo en cierto "sentido"; en cambio, parece haber casos de lo negativo no consistentes propiamente en negación, sino en *otra* "*actividad*" o "*relación*". Sin embargo, el tema que voy a desarrollar va a ser el de la negación. Por una doble razón: la negación más propiamente tal, la verbal, es fenómeno desde luego de una precisión y aprehensibilidad que no tienen los fenómenos al pronto vagamente múltiples de lo negativo, y es el fenómeno de lo negativo que interesa justamente en este curso de fenomenología de la expresión verbal en general, y en especial de ciertos conceptos notificados por expresiones verbales. La fenomenología de la expresión verbal, confinada hasta ahora, tácitamente, en su primera mitad, las expresiones "*afirmativas*" o "*positivas*", como pueden llamarse por correlación con las llamadas tradicional y corrientemente "*negativas*", pasa ahora a éstas, su segunda mitad, no, por cierto, menos importante que la primera, y sin la cual pudiera, por ende, quedar *más* que *incompleta*. Prefiero el término "positivas", por parecerme más idóneamente amplio que el de "afirmativas", que me suena a referente a expresiones "*especialmente*" afirmativas, como los adverbios de afirmación o aquellas de que éstos son parte.

No obstante lo que he dicho hace un momento, debo empezar haciendo las siguientes referencias —aunque justo para "*definir*" con el mayor rigor posible el tema.

No hay negación *verbal*, solamente. Hay también negación *mímica*, que se hace moviendo de un lado a otro la cabeza —o la mano, o su dedo índice. Y hay incluso una negación que puede llamarse "*práctica*": hay actitudes, actos, comportamientos, conductas "*negativos*", que pueden no expresarse verbalmente, ni siquiera mímicamente, como la actitud o el comportamiento de aquel, a quien pedido algo, puede, sin soltar una palabra ni mover un músculo, como se dice, negarlo, limitándose simplemente a no hacer lo pedido, a no hacer nada para dar satisfacción a la petición.

Mas parece que la negación mímica es tal únicamente por una asociación con la verbal, que supone ésta como primaria. Hay expresiones mímicas, las más propiamente tales, que *de suyo* expresan —lo por ellas expresado: las mímicas inequívocas de la alegría y la tristeza, o de la iracundia y el abatimiento. Pero otras expresiones mímicas, si pueden considerarse como tales por consistir en movimientos equiparables o comparables a los de expresión mímica más propiamente tal, por su esencia son propiamente de la especie de los "signos convencionales": los gestos de saludo —y los de negación. Así parece enseñarlo o confirmarlo la diferencia entre la universalidad, no sólo humana sino hasta animal, de los primeros, con su comprensibilidad o comprensión inmediata, igualmente universal, también hasta animal, y la variabilidad o variación cultural, étnica,

histórica de los segundos: Ortega dice en alguna parte que los chinos mueven la cabeza de arriba a abajo para decir "*no*" y de un lado a otro para decir "*sí*", o sea, al revés que nosotros. Pero si viésemos a un chino avanzar hacia nosotros frunciendo el ceño, echando chispas por los ojos, rechinando los dientes y apretando los puños, quizá no obrásemos prudentemente esperándolo con el pensamiento de que tal pudiera ser la inversa manera china de expresar el más tierno afecto. Parece ser, pues, por haberse asociado el movimiento lateral de cabeza, mano o índice con el decir "no", por lo que tal movimiento vino a decir lo mismo, aunque ya no acompañe o le acompañe palabra alguna. La asociación pudo, por lo demás, empezar en *lo mímico* de la expresión negativa "no", como *de toda expresión oral*: lo "*significante*" de ésta, el *tono* de emisión de lo "notificante", los sonidos articulados —que, como éstos, tiene sus *signos gráficos*, en los de interrogación y admiración, o en la falda de ellos, según quedó registrado en los pertinentes lugares de las primeras lecciones del curso todo. La emisión de la voz no se hace normalmente —ni menos, quizá, "*anormalmente*"— sin más *mímica* que la *acústica* del *tono*, si no *con* una *mímica óptica* del *gesto* facial o fisonómico, del movimiento de otras partes del cuerpo y hasta de éste entero. Y que sobre esta concomitante mímica llame la atención la expresión negativa, es tan justo como el hecho general de ser fenómenos de deficiencia, ausencia o negativos, en general, los que hagan resaltar la presencia de los positivos que los condicionan, pero que por lo mismo permanecen inadvertidos mientras no se interrumpen, trastornan o fallan. En suma, la negación mímica parece reducible a la verbal como para ser fundado tratar la verbal sin tratar *aparte* la mímica.

Lo mismo pasa con la negación práctica. Una actitud o comportamiento negativo tan "*inexpresivo*" verbal y mímicamente como el antes mentado, es sin duda un muy excepcional caso límite. Como en general el de una actitud o conducta, de cualquier especie, que no se exprese verbal o mímicamente en absoluto. La expresión mímica y verbal de lo psíquico todo es lo normal —lo humano, lo "*viviente*", según la extensión toda del fenómeno de la expresión mímica reconocida en el pertinente lugar de una de las primeras lecciones de todo el curso. Sin embargo, parece haber una diferencia importante entre la relación de la negación mímica con la verbal y la relación de ésta con la práctica: la negación mímica parece una parte del repertorio de la expresión mímica de una pobreza muy rebasada por la riqueza, si no de las expresiones verbales negativas, sí de las construcciones en que éstas entran y de las situaciones constituidas por ellas; en cambio, el repertorio de las actitudes, actos, comportamientos y conductas negativos parece émulo, como mínimo, del de las negaciones verbales y las situaciones por ellas constituidas.

Por ello parece a su vez, que la negación práctica, tan multiforme, no sea tan reducible a la verbal, a pesar de la multiformidad de esta misma, como lo fue la uniforme negación mímica. No obstante, tampoco voy a tratar de la negación práctica *aparte* de la verbal. Por la siguiente razón, doble también. No sólo la negación práctica se expresa normalmente con la palabra y con la mímica, o acompaña o la acompañan expresiones verbales y mímicas, sino que también, y a la inversa, la negación verbal "*entraña*" una actitud, acción, comportamiento o conducta negativa: lo entraña del lado de la "significación", en los estados de ánimo, emociones y *mociones*, significados por la expresión negativa, como por la positiva, por toda expresión verbal —según expuse de la expresión positiva en las primeras lecciones del primer semestre, y según expondré de las expresiones negativas en estas lecciones del segundo. Entonces, la investigación de la negación verbal conduce a la de la negación práctica, con la ventaja de conducir a ella con guía de una precisión que faltaría aún al emprender directamente la investigación de la negación práctica; y suponiendo que la negación verbal no condujese a la negación práctica en toda su multiformidad, o que las negaciones prácticas entrañadas por las verbales no fuesen todas las prácticas —suposición que no deja de tener *en contra* presunción fundada en las relaciones directas e inversas indicadas entre las negaciones verbales y las prácticas—, fácil sería, y quizá hasta lo más metódico, anejar a la investigación de las negaciones prácticas entrañadas por las verbales la de las restantes negaciones prácticas.

Abordemos, pues, sin más preámbulos la investigación de la negación verbal.

Contamos con un arma de abordaje: la hecha fenomenología de la expresión verbal —positiva. La negación no podría no presentar *ninguno* de los ingredientes o concomitantes de la positiva, so pena de no ser, de no poder ser, "*expresión verbal*". Pero tampoco podría presentarlos *todos* y *no otros*, so pena de no ser, de no poder ser, expresión "*negativa*", sino de tener que serlo "*positiva*". Lo único posible es que expresiones positivas y negativas presenten en parte los mismos fenómenos y en parte no, y lo más probable que presenten los mismos en la mayor parte y difieran únicamente en parte mínima. En cualquiera de los casos posibles, la manera más metódica de proceder, será investigar las expresiones negativas punto por punto bajo los de vista que proporcionan los de la fenomenología de las positivas.

Pero antes parece conveniente, y hasta indispensable, hacer el inventario de las expresiones negativas. Pues en cuanto tomáramos el primero de los aludidos puntos, tendríamos que aplicarlo a alguna expresión negativa. ¿Sería indiferente hacerlo a la primera que se

ocurriese —o no tendrían todas las expresiones negativas la misma importancia? Ni responder esta pregunta se puede sin hacer el inventario de las expresiones negativas. Es cierto que lo propio de la expresión negativa *en general* debe encontrarse en *cualquier* expresión negativa —como lo propio de la expresión verbal *en general*, en *cualquier* expresión verbal. Pero parece posible, y hasta probable, que si las expresiones negativas tiene una *especial* importancia dentro de las verbales *en general*, su importancia se "*especialice*", graduándose, dentro de ellas mismas. Además, mientras se trataba de la expresión *en general*, no era cosa de —rehacer el diccionario; pero al tratarse de una *especie* de expresiones, parece indicado, si no obligado, conocer su "*extensión*" —justo *para* conocer su "*comprensión*"—, o la parte que sean del diccionario. En todo caso, con hacer previamente el inventario de las expresiones negativas no perderemos nada, quizá ni el tiempo —tanto menos cuanto que habiéndolo hecho por mi cuenta voy a servirles a ustedes simplemente los resultados.

Pasada revista a las partes de la oración, y recogidas las correspondientes expresiones negativas en todo "*sentido*" posible, se advierte que deben clasificarse bajo determinados títulos o conceptos.

Comparemos las expresiones: "esta hoja no es amarilla" y "niego que esta hoja sea amarilla". El "no" de la primera está construido como adverbio de la cópula de la oración. El "niego" de la segunda está construido como verbo activo transitivo que tiene por objeto o complemento la oración sustantivada por medio de la conjunción "que". El "no" notifica un concepto que modaliza la activación de relación notificada por la cópula. El "niego" notifica el concepto objetivante de una actividad que *me* modaliza. El "niego" *designa esta* actividad, este *objeto*. El "no" *no designa* nada semejante —como acabaremos de ver perfectamente bien al hacer la fenomenología de que lo que estoy diciendo es un anticipo sugerido por la clasificación de las expresiones negativas, que, naturalmente, tiene por principio —no puede tener debidamente otro— las peculiaridades de éstas. Hay un cierto círculo entre la fenomenología y la clasificación, aunque no entre la fenomenología y el simple inventario. —El "niego" "*denomina*", *objetiva*, el negar mismo como *no* lo hace el "no". Con el "no" *niego simplemente* que esta hoja sea amarilla, ejecuto, por decirlo así, directa y simplemente la actividad misma de negar —en una posición directa. Con el "niego" *digo que niego*, que ejecuto tal actividad, además de ejecutarla —en una posición refleja. Llamemos, pues, al "niego" una expresión negativa en el sentido de "*designante*", "*denominante*" u "*objetivante*" del negar al ejecutarlo, y al "no" una expresión negativa en el sentido de "*no designante*", "*no denominante*", "*no objetivante*" del negar al eje-

cutarlo, sino de simplemente "*ejecutante*" de él. Y nos encontraremos con lo siguiente.

Son expresiones *designantes* del negar los nombres sustantivos, los adjetivos calificativos y los verbos "*negativos*", como

negar, denegar, renegar; aniquilar, anonadar;
negativo; abnegado, renegado; negador, aniquilador, anonadador, anonadante;
negación, abnegación, denegación, reniego; negativa.

Son expresiones *no designantes* del negar los adjetivos y pronombres determinativos, el numeral, los adverbios de lugar y tiempo y los prefijos "*negativos*" y el adverbio de negación:

no, in-,
nusquam —en español hay solo *frases* adverbiales sinóminas—, nunca, jamás,
ninguno, nadie, nada; cero.

Estas negaciones *no designantes* del negar son unas *universales* o *totales* y otras *parciales*, en el sentido de negar o poder negar las primeras *todo* existente, y de negar o no poder negar las segundas más que *algunos* existentes, o existentes de alguna especie o género.

Totales: no, in-, ninguno, nada.

Parciales: nadie, *nusquam*, nunca, jamás, cero, que niegan exclusiva y respectivamente personas o sujetos, lugares, tiempos, números.

En fin, ciertas preposiciones y conjunciones notifican relaciones negativas en algún "*sentido*", ambiguo entre la designación y la no designación del negar mismo.

Preposiciones: sin, contra.

Conjunciones: las "*adversativas*": pero; "*concesivas*": aunque, "*disyuntivas*": o. Pero la copulativa negativa "*ni*" se descompone en "y no".

Todos estos fenómenos tendrán su lugar en la fenomenología que va a seguir.

Pues bien, parece innegable que las expresiones más propiamente negativas son aquellas con las que se niega directa y simplemente, y no aquellas que, aunque también con ellas se niegue, denominan el negar —como su función preferente; y que de las primeras son más "*importantes*" las totales, o sea, las expresiones "no", "in-", "ninguno", "nada". Mas de éstas expresiones son:

"in-", el sinónimo de "no" que veremos;
"ninguno" y "nada", los casos de "no" que también veremos.

Con lo que nos queda la expresión "no" como la expresión negativa por excelencia, literalmente arquetípica, en el doble sentido de primitiva y principal. Este resultado pudimos habérnoslo anticipado,

por pura impresión o intuición del uso del lenguaje; pero reconocido es que en filosofía hay que justificar o fundamentar metódico-sistemáticamente todos los resultados, haciendo de ellos expresas tesis probadas o demostradas.

De todo lo anterior es la sumaria conclusión práctica: proceder a iniciar la

fenomenología del "no".

El "no" puede construirse con todas las partes de la oración. Pero todas estas construcciones se reducen, en definitiva, a dos, bien que subdivisibles como voy a exponer.

Hay, ante todo, el "no" que puede llamarse "*relativo*", por negar las *relaciones* notificadas por el verbo "ser" en su construcción copulativa.

Este "no" relativo es, ante todo, a su vez, el que puede llamarse "*directo*", por negar relaciones notificadas por "ser" de las que el relato designado por el predicado con la cópula, o el atributo, es un objeto de los que se objetivan en posición directa. Un objeto que no es ni expresión, ni concepto.

Es el caso de la construcción del "no" con el verbo "ser" como cópula de un sujeto y un atributo: el caso de todas las oraciones de la forma "x no es z". Este "no" niega la relación notificada por el "es" entre x y z, que puede ser cualquiera de las inventariadas al estudiar el "ser" copulativo:

la identidad en los mismos términos: "esta hoja no es esta hoja";
o en diferentes términos: "la hoja no es un artículo de papelería que sirve para escribir en él";
la generificación o la trascendentalización: "esta hoja no es una sustancia", "no es un existente";
la generalización o la cuasiuniversificación: "la hoja no es sustancia", "la hoja no es una especie ínfima";
la modalización, cualitativa, relativa o cuantitativa: "esta hoja no es blanca", "la hoja no es de papel", "Dios no es infinito".

El que la negación de la relación resulte *falsa*, si la relación, o la afirmación de ella, era *verdadera*, no quiere decir, precisamente, que el "no" no niegue la relación.

Pero el mismo caso del "no" *relativo directo* es también el del "no" construido con:

el nombre sustantivo, como en "no hombre", en Unamuno: "Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.";
el adjetivo calificativo, como en "no blanco", en Aristóteles: "decimos... por ejemplo, que existe lo no blanco.";

el pronombre personal, como en "no yo", en Fichte: "El Yo se opone a sí mismo, y en virtud de esta oposición, engendra el no-Yo."; el adverbio de modo, de cantidad, de lugar o de tiempo, como en "no así", "no más", "no aquí", "no hoy", expresiones tan vulgares que no hay grandes autores con que autorizarlas.

Todas estas construcciones son simplemente construcciones *elípticas* de verbo copulativo. Es, en efecto, innegable que se trata de "un hombre que no es un hombre", "un blanco, un color, algo que no es blanco o lo blanco", "todo aquello que no es el Yo", o "no es así" como es lo que sea, "ni sea, o debe ser, más" lo que sea, "ni es aquí" donde es, o fue, lo que sea, "ni es hoy" cuando es, o debe ser, lo que sea.

Otro caso, en cambio, del "no" *relativo* es el que puede llamarse "reflejo", por negar relaciones notificadas por "ser", elípticamente o no, de las que el relato designado por el predicado con la cópula, o el atributo, es un objeto de los que se objetivan en posición refleja, una expresión o un concepto.

Es el caso de la construcción del "no" con los artículos, adjetivos determinativos, pronombres no personales, adverbios de afirmación, negación y duda, preposiciones y conjunciones. Es perfectamente posible esta frase: "no es "el", sino "la" ", o "no "el", sino "la" ", corrigiendo, por ejemplo, la concordancia errónea del que dice "la *massacre* fue espantosa", aunque "*massacre*" es masculino, porque "*matanza*" es femenino. En tal frase, lo que se niega es que la *expresión* que deba emplearse, que deba *ser*, sea "la", en vez de "el". Pero también es perfectamente posible esta otra fase: "no por, sino tras", rectificando la conocida fórmula de la causalidad "*post hoc, ergo propter hoc*", en el sentido de no ser una determinada relación, una relación de causalidad, sino simplemente la relación de sucesión. En este caso, lo que se niega es que el *concepto* "justo" sea el de causalidad y no el de sucesión. Ni siquiera en un caso como el de "esta hoja, no esta", es diferente porque, una de dos: o se niega *la hoja* en cuanto determinada por la relación de cercanía a la primera persona, o se la niega *en cuanto determinada por esta relación*. Si lo que se niega es *la hoja*, se trata sencillamente de un caso del anterior "no" relativo directo elíptico. Si lo que se niega es la hoja *en cuanto determinada por la relación*, y ya no se trata del mismo caso, no puede tratarse más que de la negación de la *determinación por tal relación*, o de *esta misma*, o que la relación que es o debe ser sea la notificada por "esta" y no por "esa" u otra expresión determinativa. En fin, frases como "no sí", "no es no", es patente que no pueden tener más sentido que el de negar la *expresión* misma "si" o "no", o el *concepto* por ella notificado. Este análisis de frases o casos resulta confirmado por la explicación general de todos los

de este grupo: las partes de la oración que los constituyen, artículo, adjetivos determinativos, pronombres no personales, adverbios de afirmación, negación y duda, preposiciones y conjunciones, tienen índole de *determinantes de otras*, de notificantes de conceptos de *relaciones modalizantes* de sus relatos, en tal forma que el negar estas relaciones, o conceptos, o las expresiones que los notifican, más que negarlos a ellos, viene, a través de ellos, por decirlo así, a negar lo determinado por ellos. O a la inversa: no resulta hacedero negar más que reflejamente estas expresiones o los conceptos notificados por ellas, porque éstos no tienen más objetos distintos de ellos mismos que aquellos que modalizan relativamente... En cambio, los sustantivos, los adjetivos calificativos, los pronombres personales y, como vamos a ver, los verbos, son expresiones esencialmente designantes de sustancias, cualidades, actividades: la negación de estas expresiones puede ser la negación directa de los objetos distintos de ellas mismas designados por ellas y distintos de los conceptos por ellas notificados. Pero ¿y los adverbios de modo, cantidad, lugar y tiempo —y quizá con ellos los adjetivos y pronombres *numerales*? Los adverbios de "*modo*" son los de *cualidades* de los modos activos designados por los verbos: les pasa, pues, lo mismo que a los adjetivos "*calificativos*" o de *cualidades* de las sustancias o de otros modos. Los adverbios de cantidad, lugar y tiempo y los numerales son las expresiones de los modos *cuantitativos*: es como si las relaciones *cuantitativas* se destacasen, una vez más, de las *relaciones* en general, por un cierto carácter menos puramente relativo, menos puramente determinativo, algo más como sustantivo.

Los casos de la doble negación peculiar del español, "no es ninguno", "no es nada", debieran entrar en el grupo anterior, por tratarse de casos de construcción del "no" con adjetivos determinativos o pronombres no personales; pero no entran en él, constituyendo sus únicas excepciones, sino en el del "no" relativo directo, justo por la anomalía de que la doble negación en español no se niega, sino que se limita a hacer una *expresión duplicada* del simple concepto negativo, como se ve en las construcciones sinónimas con hipérbaton: "nada es", "ninguno es", o con hipérbaton y una expresión positiva en lugar de la segunda negativa: en vez de "no es *ningún* hombre", "no es hombre *alguno*". Un caso como "no será nunca", "nunca será", se localizará ya sin más.

Pero aún nos queda el segundo gran caso —del "no" que puede llamarse "*activo*", por negar las *actividades* designadas por los verbos en sus formas personales, incluso el verbo "ser" en su construcción *existencial* y sus sinónimos.

Este "no" que *niega la existencia* puede ser parcial o total. Parcial cuando niega la existencia de un solo existente, o de más o

menos existentes, con tal que no sean todos —y cuando son todos, total: "Dios no es" o "no existe", o "no hay Dios" —"no existe —nada". 'La nada' es el concepto negativo de la existencia de todos los existentes, de lo existente, peculiarmente sustantivado, y que merece la consideración aparte que le dedicaré en seguida y habré de dedicarle aún ulteriormente.

Antes quiero aquí anunciar que en la negación con el "no" de las actividades designadas por los verbos no sustantivos, como en "esta hoja no amarillea", se destacará la negación de la actividad de *querer:* "no quiero", "no quiere"...

La negación de la existencia de todo lo existente es un caso tan singular y superlativo, como para merecer 'la nada' también singular, si no superlativa, consideración. La que voy a dedicarle para poner término a esta lección, va a reducirse a lo mismo a que se ha reducido lo referente al "no" en esta misma lección: a iniciar la

fenomenología de la nada

Por las construcciones de la expresión misma, "nada", y las expresiones de su familia.

"Nada" puede construirse también con todas las partes de la oración.

Sustantivo: "nada hombre".

Calificativo: "nada blanco".

Artículo: "la nada", "es una nada".

Pronombre personal: "nada él".

Determinativo y pronombre no personal: "nada primero", "nada mío".

Verbo copulativo: "nada es infinito", "menos es nada", "no es nada", "ahí es nada".

Verbo existencial: "no existe nada", "no hay nada", "la nada no existe".

Verbo no sustantivo: "no amarillea nada", "no quiero nada", "nada vale nada".

Adverbio de modo: "nada bien".

De cantidad: "nada más", "nada menos".

De lugar: "nada lejos".

De tiempo: "nada temprano".

De duda: "quizá nada".

Preposición: "se hace con nada"; "cosa de nada", "gracias —de nada", "nada de eso"; "paró en nada", "nada en demasía"; "tanto ruido para nada", "nada para mí"; "no lo hagas por nada"; "se quedó sin nada".

Conjunción: "y nada".

Ahora, una serie de observaciones. Ante todo, los casos de doble negación diferente son todos reducibles a negación simple mediante

el hipérbaton: "nada es nada", "nada es"; "no existe nada", "nada existe"; "no hay nada", "nada hay"; "no amarillea nada", "nada amarillea"; "no quiero nada", "nada quiero". En algún caso son ambas formas igualmente ambiguas: "no amarillea nada" y "nada amarillea", pueden querer decir que no hay nada que amarillee o que algo no amarillea ni poco ni mucho. La ambigüedad se debe a las partes de la oración que es "nada" y a las que volveré a hacer referencia en seguida. El contexto basta o puede bastar para despejar el equívoco. Estos casos son notoriamente los mismos de construcción de "nada" con el adverbio de negación "no", por lo que no incluí esta construcción en la lista anterior.

En ella tampoco figura la construcción de "nada" con el adverbio de afirmación. Una expresión como "sí, nada", en respuesta a una pregunta como "¿verdad que no es nada?", no es la natural; la natural es "no, nada". Y además, no sería una construcción de "sí" y "nada" en el sentido de todas las demás construcciones de "nada" consideradas aquí, aunque ello podría deberse, más que a "nada", al "sí", que es una expresión *sui generis*, como tendré ocasión de indicar en la lección próxima.

En las construcciones de la lista anterior, "nada" es:

unas veces, expresión adjetiva o adverbial, es decir, *determinante* de otra, sustantiva, adjetiva, pronominal, verbal o adverbial: "nada hombre", "nada blanco", "nada él", "nada primero", "nada mío", "no amarillea nada" en el sentido de que algo no amarillea ni poco ni mucho, "nada bien", "nada más", "nada lejos", "nada temprano".

Otras veces, expresión pronominal, sustantivada, es decir, *determinada* como sujeto, atributo u objeto de verbos, regente o complemento de preposiciones, término de conjunciones: "la nada", "nada es infinito", "no es nada", "no existe nada", "no amarillea nada" en el sentido de que no hay nada que amarillee, "no quiero nada", "nada vale nada", "quizá nada" —elíptica de "quizá no sea nada"—, "se hace con nada", etc., "y nada" —elíptica de "y no pasó nada".

En las mismas construcciones tiene "nada" un sentido,

unas veces, "*ontológico*": "nada hombre"; "no hay nada"; "y nada";

otras veces, "*axiológico*": "es una nada"; "no es nada".

Este doble sentido lo confirman las expresiones de la familia:

por un lado, aniquilar, aniquilado, aniquilador, aniquilación, de inequívoco sentido ontológico;

por otro lado, anonadar, anonadado, anonadador, anonadante, anonadamiento; nonada, nadería; de sentido más propio, más castizamente axiológico.

Una persona anonadada no está propiamente aniquilada, sino abatida en grado sumo. No es que haya dejado de existir, sino que es como si para ella ya no existiera nada, porque para ella todo ha perdido su *valor*. Es por lo que no puede decirse propiamente que está anonadada una *cosa*.

En las construcciones en que "nada" es *determinante*, se quiere decir que lo determinado *no* es, en absoluto, *ello*: "nada hombre", un hombre que no es hombre, en absoluto, que no tiene las notas distintivas del hombre —aunque sea pura hipérbole. Se trata de una *negación de la identidad* en los mismos términos que podría llamarse "pleonástica", en relación a la hecha con el "no".

En estas construcciones podría hacerse entrar unas en que "nada" negase *reflejamente* una *expresión* o un *concepto* como lo hacía "no", sólo que con el mismo "*pleonasmo*" sobre éste. En vez de "no "el", sino "la" ", "nada "el", sino "la" ". Pero serían construcciones nada naturales en español. Éste emplea para semejantes casos más bien la expresión "nada de": "nada de "el" ", es decir, no hay que anteponer al nombre femenino el artículo masculino, en absoluto. Sin embargo, con tales construcciones posibles, aunque nada naturales, resulta posible construir realmente "nada" con todas las partes de la oración, hasta con el adverbio de afirmación "sí": "nada (de) sí; no y no", dice el testarudo.

En las construcciones en que "nada" es *determinado*, se quiere decir que no hay ningún existente, en absoluto, o que no hay ningún existente que tenga cierto modo, activo, cualitativo, relativo, cuantitativo, y en particular, que no hay ningún valor, nada que tenga uno o algo que tenga alguno —y sin duda por el particular valor de los valores: "es una nada", es una cosa sin importancia o precio; "no es nada", es una cosa sin gravedad o precio; "cosa de nada", lo mismo o nada de tiempo; "paró en nada", más bien que en nada, en absoluto, en nada de lo que interesaba, etc.; "nonada", "nadería", cosas de poca o ninguna importancia.

Se trata de la *negación de la existencia* de todos los existentes, peculiar de "nada", o de algunos o alguno de ellos, como la hecha por las expresiones de negación parcial registradas anteriormente. Quiere decirse que no se usa siempre "nada" en su sentido propio y riguroso, de negación de la existencia de todos los existentes, de negación absolutamente total de la existencia; pero se trata de una inconsecuencia lógico-gramatical sin mayores consecuencias a su vez.

En estas construcciones entran aquellas en que, sustantivada la nada, puede hacérsela "objeto", o "sujeto", de todas las determinaciones, o modalizaciones, de que son susceptibles las sustancias y las sustantivaciones: un poeta puede decir "negra nada", un místico "mi nada", un filósofo preguntar "¿qué nada?", hablar de una "na-

da primigenia" y hasta de "dos nadas", una primigenia y otra final, etcétera.

La próxima lección estará dedicada a desarrollar y acabar la fenomenología de las expresiones "no" y "nada", es decir, a pasar de los inicios "*verbales*" de hoy a todo lo entrañado por las expresiones mismas o anejo a ellas.

LECCIÓN X

LA NEGACIÓN

(*Continuación*)

FENOMENOLOGÍA DEL "NO"

Lo notificante es la expresión misma "*no*" en las expresiones de que es parte con las construcciones estudiadas en la lección anterior.

Lo significante es el tono de emisión de estas expresiones y singularmente del "no", con la concomitante mímica, natural y convencionalmente asociada. Se plantea la cuestión de si los tonos enunciativo, interrogativo, exclamativo, imperativo de las expresiones negativas sean especiales; pero no parece que lo que puedan tener de especial esté más que en lo significado: un "no" puede ser ecuánimemente teórico, dubitativo, enérgicamente imperativo pero parece que únicamente por lo significado.

Lo notificado es el concepto 'no'. Parece fenomenológicamente evidente, innegable, que a la expresión "no" le corresponde un peculiar concepto: sin ello no parece posible la diferencia, de tales caracteres fenomenológicos, entre la expresión "esta hoja es blanca" y la expresión "esta hoja *no* es blanca".

Lo objetivado —en este punto se tropieza con una aporía: que el concepto 'no' no parece tener, ni siquiera poder tener, un objeto distinto de él y de los objetos de los conceptos o de los conceptos notificados por las expresiones con que se construye la que lo notifica a él mismo, "no". En la expresión "esta hoja es blanca", "esta" notifica la relación de proximidad a la primera persona que modaliza, individuándola, la sustancia que es la *hoja* designada por "hoja"; "es" notifica la relación de modalización cualitativa de la sustancia que es la *hoja* por el modo cualitativo *blanco* designado por "blanca". En la expresión "esta hoja no es blanca", ¿qué objeto designaría el "no", distinto del concepto 'no' y de los objetos o conceptos que son la relación de proximidad, la *hoja*, la relación de modalización, lo *blanco* de la hoja? No parece que sea, ni que pueda ser, una sus-

tancia, ni una cualidad, ni una actividad, ni siquiera una relación; pues ¿qué relación? ¿la *relación negativa* entre *esta hoja* y el *ser blanca*? ¿la relación del '*no ser*' *blanca*?; pero ¿es que lo que en tal *relación negativa* o de *no ser* hay de relación, no es exclusivamente la relación notificada por la cópula, mientras que lo que hay de *negativo* o *no* es un concepto absolutamente único e inefable salvo con la expresión misma "*no*", o expresiones puramente sinónimas de ella, propiamente tautológicas, ni siquiera perifrásicas o parafrásicas? Y este concepto parece, con toda evidencia, *no poder* objetivar objeto alguno distinto de él mismo y de los objetivados por los conceptos notificados por las expresiones con que se construye la que lo notifica a él mismo. ¿Qué sustancia, qué cualidad, qué actividad, qué relación, qué cantidad, qué *otro* concepto, sería el objeto del 'no', objeto de él como la relación de proximidad de 'este', la sustancia que es esta *hoja* de 'hoja', la relación de modalización de 'es' y el modo que sería lo *blanco* de esta hoja de 'blanca'? Tal parece *la* característica del "no", a diferencia de todas las expresiones positivas: notificar un concepto no objetivante de ningún objeto "propio", por lo que, tratándose de él, no puede hablarse de "lo notificado *y objetivante*", ni de "lo notificante *y designante*", ni de "lo *objetivado*" o "*el objeto*", ni de "*lo designado*". Pero hay que mirar en este punto con más cuidado. En todo caso, la inexistencia de tal objeto, si pudo empezar sorprendiendo, no debe seguir haciéndolo desde que se recapacita que entre los existentes no puede existir un existente que, para ser el objeto de 'no', tendría que ser —no existente. En la naturaleza, en la realidad, no hay —huecos de *no*. Mas ahora sorprende, y está bien que lo haga, este insólito, extraño, casi siniestro, concepto sin objeto: ¿qué pasa con él? Es posible formular lo primero que con él pasa utilizando los conceptos de 'denotación' y 'connotación', con que se precisó la índole de la objetivación, y la ley de ellos.

La expresión "esta hoja blanca amarillea" notifica el juicio 'esta hoja blanca amarillea'. En este juicio,

'esta' es la relación de proximidad a la primera persona, con la que y con la especie de sustancias 'hoja' la sustancia individual que soy *yo* compone, singularizando la relación y con ésta singularizada individuando la especie, el concepto individual 'esta hoja', con el que objetivamos, conmigo ustedes, la *sustancia* individual que es *esta hoja* modalizada por la relación y sustanciante de ésta —y de la cualidad y la actividad que también la modalizan;

'hoja' es la especie de sustancias a la que, así como a sus relaciones con los demás conceptos componentes del juicio y con el objeto objetivado con éste, acabo de hacer referencia;

'blanca', es una especie de cualidades con la que y con el concepto

individual 'esta hoja' compongo(individuándola,) el concepto individual 'esta hoja blanca', con el que objetivamos, conmigo ustedes, la sustancia individual que es *esta hoja* modalizada por el modo cualitativo individual que es este *su blanco*, objetivado con la especie individuada;

'amarillea' es una especie de actividades con la que y con el concepto individual 'esta hoja blanca' compongo,(individuándola,) el juicio "*individual*" —"*singular*" de la tradición— 'esta hoja blanca amarillea'; con el que objetivamos, conmigo ustedes, la sustancia individual que es *esta hoja blanca* modalizada por el modo activo individual que es este *su amarillear*, objetivado con la especie de actividades individuada.

Con los conceptos 'hoja', 'blanca' y 'amarillea' del juicio 'esta hoja amarillea' objetivamos, en posición directa, respectivamente esta individual *hoja*, su individual *blanco* y su individual *amarillear*, pensando el juicio con los conceptos que lo componen, o notificando el juicio, con los conceptos que lo componen, mediante la expresión "esta hoja blanca amarillea"; pero no objetivamos ninguno de los conceptos 'esta', 'hoja', 'blanca' y 'amarillea', ni el juicio compuesto con ellos, como con estas últimas expresiones "pero", etc., acabamos de hacer en posición refleja. Ahora bien, si hay sustancias, cualidades y actividades individuales, pero no relaciones individuales, sino sólo conceptos (de) relaciones sin individuos, las especies 'hoja', 'blanca' y 'amarillea' pueden ser cada una por sí objetivantes, en posición directa, de sendos individuos, respectivamente sustancial y modales, pero la relación 'esta' no puede ser por sí *objetivante*, en posición directa, de ningún individuo modal, sino que únicamente puede ser objetivante con 'hoja', en posición directa, de la sustancia individual que es *esta hoja* —aunque puede ser tan *objetivada*, en posición refleja, como 'hoja', 'blanca' y 'amarillea'— como todo concepto.

Pues bien, *puede* decirse que el juicio 'esta hoja blanca amarillea' "*denota*" esta *hoja* "*connotándola*" de *esta*, de *blanca* y de que *amarillea*. Y *es menester* decirlo, o los conceptos de "*denotación*" y "*connotación*" son menester por la existencia de *especies de modos individuales y de conceptos (de) relaciones sin modos individuales*, pero unas y otros *modalizantes*.

La expresión "este blanco amarillea" notifica el juicio 'este blanco amarillea'. En este juicio,

'este' es la relación de proximidad a la primera persona con la que y con la especie de cualidades 'blanco' la sustancia individual que soy *yo* compone(singularizando la relación y con ésta singularizada individuando la especie,) el concepto individual 'este blanco', con el que objetivamos, conmigo ustedes, *sustantivándolo*, el modo cualitativo individual que es *este blanco*, el de esta hoja, modalizado por la

relación y sustanciante de ésta —y de la actividad que también lo modaliza;

'blanco' es la especie de cualidades a la que, (así como a sus relaciones con los demás conceptos componentes del juicio y con el objeto objetivado con éste,) acabo de hacer referencia;

'amarillea' es una especie de actividades con la que y con el concepto individual 'este blanco' compongo, (individuándola,) el juicio individual 'este blanco amarillea', con el que objetivamos, conmigo ustedes, en posición directa, el modo cualitativo individual *sustantivado* que es *este blanco* modalizado por el modo activo individual que es este *su amarillear*, objetivado con la especie de actividades individuada.

Con los conceptos 'blanco' y 'amarillea' del juicio 'este blanco amarillea' objetivamos, en posición directa, respectivamente este individual *blanco* y su individual *amarillear*, pensando el juicio con los conceptos que lo componen, o notificando el juicio, con los conceptos que lo componen, mediante la expresión "este blanco amarillea"; pero no objetivamos ninguno de los conceptos 'este', 'blanco' y 'amarillea', ni el juicio compuesto con ellos, como con estas últimas expresiones acabamos de hacer, en posición refleja. Las especies 'blanco' y 'amarillea' pueden ser cada una por sí objetivantes, en posición directa, de sendos individuos, respectivamente modal cualitativo *sustantivado* y modal activo, pero la relación 'este' no puede ser por sí *objetivante*, en posición directa, de ningún individuo modal, ni sustantivado ni sin sustantivar, sino que únicamente puede ser objetivante con 'blanco', en posición directa, del modo individual sustantivado que es *este blanco* —aunque puede ser tan *objetivada*, sustantivándola, en posición refleja, como 'blanco' y 'amarillea': por la misma razón antes dada.

Pues bien, puede decirse que el juicio 'este blanco amarillea' "*denota*" este *blanco* "*connotándolo*" de *este* y de que *amarillea*.

Ahora bien, lo *denotado* en este juicio, este *blanco*, era *connotante* en el juicio 'esta hoja blanca amarillea'. Puede, por ende, decirse:

un concepto *connotante* como 'blanco' objetiva, en posición directa, un objeto individual modal, *denotable* sustantivándolo y objetivándolo en posición directa.

Dejo a ustedes hacer con el concepto 'este amarillear' lo mismo que acabo de hacer con el concepto 'este blanco'. Pero...

La expresión "este 'este' individúa" notifica el juicio 'este 'este' individúa'. En este juicio,

el primer 'este' es la relación de proximidad a la primera persona con la que y con ella misma la sustancia individual que soy *yo* compone, singularizándola la primera vez y con ella así singulari-

zada singularizándola la segunda vez, el concepto singular 'este 'este' ', con el que objetivamos, conmigo ustedes en posición refleja, la relación misma la segunda vez, *sustantivada* y modalizada por ella misma la primera vez y sustanciante de ésta —y de la actividad que también la modaliza;

el segundo 'este' es la relación la segunda vez a la que, como objeto del juicio en sus relaciones con los demás conceptos componentes de éste, acabo de hacer referencia;

'individúa' es una especie de actividades con la que y con el concepto singular 'este 'este' ' compongo, singularizándola, el juicio singular —igualmente, para la tradición— 'este 'este' individúa', con el que objetivamos, conmigo ustedes, en posición refleja, la relación la segunda vez, *sustantivada* y modalizada por el modo activo singular que es este su 'individuar', objetivado, en posición refleja, con la especie de actividades singularizada.

Con los conceptos 'este' la segunda vez e 'individúa' del juicio 'este 'este' individúa' objetivamos, en posición refleja, respectivamente este singular 'este' la segunda vez y su singular 'individuar', pensando el juicio con los conceptos que lo componen, o notificando el juicio con los conceptos que lo componen, mediante la expresión "este 'este' individúa"; pero no objetivamos, ni en posición refleja, el primer 'este' ni el juicio, como en estas últimas expresiones acabamos de hacer, en posición refleja de segunda potencia, por decirlo así. Las diferencias entre este juicio y los dos anteriores se deben a las diferencias entre los universales de individuos, sustanciales o modales, y los conceptos (de) relaciones sin individuos, o a la razón antes dada una primera vez y mentada una segunda.

Pues bien, puede decirse que el juicio 'este 'este' individúa' "*denota*" '*este*' la segunda vez "*connotándolo*" de '*este*' la primera vez y de que '*individúa*'.

Ahora bien, lo *denotado* en este juicio, 'este' la segunda vez, era *connotante* en el juicio 'esta hoja blanca amarillea'. Pero no puede decirse:

un concepto connotante como 'este' objetiva, en posición directa, un objeto individual modal denotable sustantivándolo y objetivándolo en posición directa, sino: es *denotable él mismo* sustantivándolo y objetivándolo en posición refleja.

No merece la pena que hagan ustedes con el juicio 'este 'este' individúa y sustantiva' lo mismo que acabo de hacer con el juicio 'este 'este' individúa'.

La expresión "esta hoja blanca no amarillea" notifica el juicio 'esta hoja blanca no amarillea'. En este juicio,

'esta', 'hoja', 'blanca' y 'amarillea' son lo mismo que eran en el juicio 'esta hoja blanca amarillea';

'no' es el concepto con el que, componiéndolo con el concepto 'amarillea', niego el *amarillear* de *esta hoja*, o lo concibo como inexistente, o lo modalizo de tal.

Con los conceptos 'hoja', 'blanca' y 'amarillea' del juicio objetivamos, en posición directa, respectivamente esta individual *hoja*, su individual *blanco* y su individual *amarillear* negado por el 'no', o concebido como 'inexistente', o modalizado de tal, pensando el juicio con los conceptos que lo componen, o notificando el juicio, con los conceptos que lo componen, mediante la expresión "esta hoja blanca no amarillea"; pero no objetivamos ninguno de los cinco conceptos del juicio ni éste, como con estas últimas expresiones acabamos de hacer, en posición refleja. 'Hoja', 'blanca' y 'amarillea' podían ser cada una por sí objetivantes, en posición directa, de sendos individuos, pero 'esta' no; 'no' tampoco puede ser por sí objetivante, en posición directa, de individuo alguno, ni de nada, por no poder tener objeto propio alguno; pero puede ser objetivado, en posición refleja, como 'esta' y cualquier otro concepto.

Puede decirse que el juicio 'esta hoja blanca no amarillea' "*denota*" esta *hoja* "*connotándola*" de *esta*, de *blanca* y de que *amarillea*, "*connotando*" este modo de 'inexistente'.

La expresión "este 'no' connota" notifica el juicio 'este 'no' connota'. En este juicio,

'este' es la relación de proximidad a la primera persona con la que y con el concepto 'no' la sustancia individual que soy *yo* compone, (singularizando la relación y con ella singularizada singularizando el concepto,) el concepto singular 'este 'no' ', con el que objetivamos, conmigo ustedes, en posición refleja, el 'no' *sustantivado* y modalizado por la relación y sustanciante de ésta —y de la actividad que también lo modaliza;

'connota' es una especie de actividades con la que y con el concepto singular 'este 'no' ' compongo, (singularizándola,) el juicio singular 'este 'no' connota', con el que objetivamos, conmigo ustedes, en posición refleja, el 'no' singularizado por la relación de proximidad a la primera persona, sustantivado y modalizado por el modo activo singular que es este su 'connotar', objetivado, en posición refleja, con la especie de actividades singularizada.

Con los conceptos 'no' y 'connota' del juicio 'este 'no' connota' objetivamos, en posición refleja, respectivamente, este singular 'no' y su singular 'connotar', pensando el juicio con los conceptos que lo componen, o notificando el juicio, con los conceptos que lo componen, mediante la expresión "este 'no' connota", pero no objetivamos,

ni en posición refleja, el 'no' ni el juicio, como en estas últimas expresiones acabamos de hacer, en posición refleja de segunda potencia. Las diferencias entre este juicio y los dos primeros se deben a lo mismo que las diferencias entre los dos primeros y el tercero *más* el no poder tener 'no' objeto propio alguno.

Pues bien, puede decirse que el juicio 'este 'no' connota' "*denota*" '*no*' "*connotándolo*" *de* '*este*' y de que '*connota*".

Ahora bien, lo *denotado* en este juicio, 'no', era *connotante* en el juicio 'esta hoja blanca no amarillea'. Pero no puede decirse:

un concepto connotante como 'no' connota un objeto denotable, sino: es *denotable él mismo* sustantivándolo y objetivándolo en posición refleja.

Tampoco merece la pena que hagan ustedes con los juicios 'este blanco no amarillea' y 'este 'no' connota' lo mismo que acabo de hacer con los juicios 'esta hoja blanca no amarillea' y 'este 'no' connota'.

Hay, por tanto, las siguientes especies de denotación y connotación:

denotación en posición directa: 'esta hoja';
connotación, en posición directa, *de* objeto denotable en posición directa: 'hoja blanca', 'este blanco';
connotación, en posición directa, pero no *de* objeto *denotable en posición directa sino con* concepto *denotable en posición refleja*: 'esta hoja', 'este 'esta' '; 'no amarillea', 'este 'no' '.

Esta última especie se extiende a los *conceptos* de las dos primeras: 'este 'hoja' ', 'este 'blanco' '; pero las dos primeras no se extienden de sus objetos, *no conceptos*, sino individuos, a los *conceptos* sin individuos, o sin objeto alguno propio, de la tercera.

Ahora bien, en la tercera hay que distinguir entre un concepto como 'este' y un concepto como 'no'. Una relación, aunque no sea más que un concepto, es un concepto *lleno*, por decirlo así, que coopera a constituir los existentes, por participación en él de otros. El 'no' no puede ser más que un concepto, y un concepto *vacío*, por decirlo así, que no puede cooperar a constituir los existentes, porque hace lo contrario: desconstituirlos de existentes, por decirlo así; concebirlos como inexistentes, aunque puramente *concebirlos* como tales —que equivale a repetir que no puede ser más que un concepto. Esta diferencia entre las relaciones y el 'no' podría expresarse extendiendo el concepto de 'denotación' a las relaciones, pero no al 'no', según la siguiente fórmula:

connotación, en posición directa, no de objeto denotable en posición directa, sino con *concepto* denotable en posición refleja, *como*

los objetos denotables *en posición directa*, como *constituyendo* lo existente distinto de ellos: 'esta 'hoja', 'este 'este' ';

connotación, en posición directa, no de objeto denotable en posición directa, sino con *concepto* denotable en posición refleja, pero *no como* los objetos denotables *en posición directa*, como *constituyendo* lo existente distinto de ellos, sino *negando lo existente todo*, incluyendo ellos mismos: 'no amarillea", 'este 'no' ',

Y en este sentido, serían *los conceptos negativos* los únicos cuya *connotación no sería denotable.*

Y unos paradójicos *existentes*, en cuanto conceptos, y en cuanto tales *integrantes* de lo existente, pero negando no sólo todo lo existente menos ellos, incluso a sí mismos —bien que renaciendo de su propia negación . . .

Hay que distinguir entre (ser) existente, o *integrar* lo existente o ser miembro de esto, y *constituirlo*: todos los conceptos serían existentes, integrantes de lo existente, miembros de esto; pero las relaciones serían miembros constituyentes de los demás —y de sí mismas, mientras que las negaciones no, sino negadores de todos— incluso de sí mismos.

En suma,

la denotación está en relación con:
la objetivación directa de individuos y la refleja de conceptos positivos,
la designación de los primeros y la pura notificación de los segundos,
la sustancia o la sustativación y el sustanciar;
la connotación, con:
la objetivación directa de individuos con la notificación de conceptos positivos y negativos,
la designación de los primeros y la pura notificación de los segundos, *con* los modos y la modalización por ellos.

Aun siendo relaciones y 'no' igualmente puros conceptos sin individuos ni conceptos, habría entre las relaciones y 'no' una diferencia decisiva:

con *cada* relación no podría connotarse *todo* individuo o concepto, ni distributiva o singularmente, ni colectiva o pluralmente, sino únicamente *determinados* individuos o/y conceptos, como con las cualidades y las actividades puramente "universales", por lo que ellas mismas, las relaciones, no serían más que otros universales —a menos de haber alguna excepcional "relación trascendental"— mientras que

con 'no' puede connotarse *todo* individuo o concepto, o existente, distributiva o singular y colectiva o pluralmente, como con el tras-

cendental 'existente', por lo que 'no' es él mismo *el trascendental negativo.*

En suma:

si hay relaciones individuales, el 'no' sería el único concepto de connotación indenotable o no denotante, sino únicamente connotante, pero connotante *"trascendentalmente"*;

si no hay más que relaciones sin individuos ni conceptos, aunque las relaciones y 'no' fuesen conceptos de connotación indenotable o no denotantes sino únicamente connotantes, lo serían *universalmente* las relaciones y *trascendentalmente* 'no';

si la individualidad o pura especificidad de las relaciones es una antinomía, una antinomía podría ser la diferencia entre las relaciones y 'no' por la connotación denotable o indenotable;

si los conceptos sin objeto propio o no denotantes, no pudieran tener su razón de ser en los objetos, sino únicamente en los sujetos, sería *"subjetiva"*, en este sentido, la razón de ser,

en todo caso, de 'no';

en cierto caso, de las relaciones, además; antinómicamente o no.

La trascendentalidad de 'no' es, pues, justo la *"universalidad"* absolutamente total —a diferencia de la parcial de los universales— de la posibilidad de connotar con él, por la imposibilidad de que denote objeto, existente alguno —nada.

Hemos visto que el "no" activo, (el que niega las formas personales de los verbos distintos del verbo sustantivo "ser" en su construcción copulativa,) niega todas las actividades, individuales o participadas o participables, especialmente la de existir; y que el "no" relativo, (el que niega las formas personales del verbo "ser" en su construcción copulativa,) niegà todas las relaciones designadas o notificadas, expresa o tácitamente, por estas formas. Ahora bien, además de actividades y de las relaciones designadas o notificadas por las formas personales del verbo "ser" en su construcción copulativa, hay otros modos individuales, y otros individuos, las sustancias, y otras relaciones, y conceptos u otros conceptos. ¿Cómo es posible que el 'no', negando las actividades y las relaciones designadas o notificadas por las formas de la cópula, niegue todos los demás objetos o existentes?

Por las relaciones, señaladas en lección anterior, entre las formas de la cópula y el ente o los entes. Aparte la existencia, (o las existencias) no hay más que el ente, (o los entes,) y éstos, sean individuos o conceptos, fenoménicos o metafísicos, se reducen a los modos de que se integran —no los *metafísicos* a sus modos *fenoménicos*—, y éstos, a su vez, son reducibles a las relaciones designadas o notificadas por las formas de la cópula: identidad, relaciones de individuos o conceptos a conceptos, modalizaciones cualitativas y relativas. Por

esta reducibilidad es por que encontramos el "no" negando todas las partes de la oración —o los entes de toda clase: sustancias como en "no hombre", cualidades como en "no blanco", relaciones y demás conceptos en el "no" relativo *reflejo*, como en "no 'el' ".

Objetos connotables con 'no' pueden ser *todos* los *denotables* en posición directa o refleja, esto es, *todos los objetos, todos los existentes, lo existente*, incluso el 'no' mismo. Si la denotación "*propia*" del 'no' es *nula*, la denotación "*ajena*" de lo connotable por él es *trascendental*.

Pero interesa darse cuenta *especialmente* de tan "*universal*", de la "*trascendental*" "*extensión*" del "*no*", del "*universal*", del "*trascendental*" *poder de negar* de que ella es testimonio o que ella presupone. El volumen del fenómeno de la negación es, por el lado de lo negado, universal, trascendental —no susceptible, pues, de aumento. Pero si se toman en cuenta todas las variantes y fondos de la negación misma, del negar, y de los sujetos que intervienen en las situaciones constituidas por ella, el volumen del fenómeno se detalla, por estos otros lados, inmensamente. Es, pues, metódicamente indispensable dejar la especialización de la extensión del 'no' y del poder de negar para después de pasar revista a los demás ingredientes o concomitantes de la expresión "no".

En lección anterior hice la pertinente referencia a la cuestión de la relación entre el "ser" copulativo y el "ser" existencial —en la terminología tradicional; en la del curso, reemplazado el segundo por el "existir", hace pensar que si una terminología semejante fuese primitiva y universal, ni planteado se habría la cuestión— pero ésta, claro, es justo la del hecho histórico del término único para los dos, o más, sentidos.

El "no ser" copulativo y el "no ser" existencial plantean la misma cuestión —y la solución de ella podría ser también la misma, puesto que la cuestión no la plantea el "no" que determina igualmente el "ser" copulativo y el "ser" existencial, sino la homonimia del "ser" copulativo y el "ser" existencial determinados igualmente por el "no".

Mas el "no" plantea otra cuestión: la de la relación entre el "no" relativo, que es el "no ser" —pura y simplemente, en la terminología del curso; copulativo, habría que añadir, de seguir la tradicional—, y el "no" activo, el que niega las actividades designadas o notificadas por los verbos, todos, incluido entre ellos "existir" —o "ser" en el tradicional sentido existencial.

El "no" relativo es el que niega las relaciones notificadas por el verbo copulativo "ser". El "no" activo es el que niega las actividades designadas o notificadas por los verbos todos menos el copulativo "ser", pero incluido entre ellos "existir". Pues bien, ¿qué quie-

re decirse cuando se dice que el "no" "*niega*" tales relaciones o actividades? Y, ante todo, ¿no es tal manera de decir redundante? ¿puede querer decir el "*niega*" cosa distinta de la que dice el mismo "*no*"?

¿Qué quiere decirse cuando se dice "esta hoja *no es* blanca", "esta hoja *no amarillea*", "esta hoja no *existe*" o "*no existía*" o "*no existirá*" hace tanto o dentro de cuanto?

¿Quiere decirse que *la relación* de sustanciación-modalización entre esta hoja y su blanco *no existe*, o que se concibe *la relación* como '*inexistente*', modalizándola de tal? ¿Y que la *actividad* de amarillear (modalizante) de esta hoja *no existe*, o que se concibe la *actividad*, el *amarillear*, como 'inexistente', modalizándolo de tal? ¿Y que la *actividad* —o activación de *relación*— de existir (modalizante) de esta hoja *no existe*, o que se concibe la *actividad* —o *relación*—, el *existir*, como '*inexistente*', modalizándolo de tal?

De tal suerte, "*no*" sería sinónimo de "*inexistente*", que notificaría un concepto con el que se concebiría u objetivaría cualquier relación o actividad, incluso la de existir, o en virtud de lo ya expuesto, cualquier existente, o cualquier ente y cualquier existencia, connotándolo o modalizándolo de 'inexistente"; y "*negar*" notificaría el concepto de este mismo *concebir*, *objetivar*, *connotar* o *modalizar* con el concepto 'no' o 'inexistente'.

Con el concepto 'no' *podemos* "*contraconnotar*", por decirlo así, cualquier ente connotable de existente, incluso la totalidad de los entes connotables de existentes o *lo existente* todo, incluso el concepto mismo en cuanto existente como concepto, o concebimos cualquier ente que concebimos como 'existente', también como 'inexistente'.

Tratándose del "ser" copulativo y existencial, se trataba de una ambigüedad, más aún, de un equívoco múltiple, por lo que no sólo era posible, sino que se imponía una interpretación doble o múltiple. Tratándose del "no", no parece tratarse del menor equívoco. "No" no parece, en absoluto, tener más de una notificación, y ésta no parece, en absoluto también, tener objetivación propia alguna. Aquí parece, pues, imposible la interpretación ni siquiera doble, o imponerse una interpretación unitaria o única. Mas ésta, ¿cuál podría ser distinta de la interpretación de la inexistencia? Una cosa: la reducción mutua del existir y otras relaciones; otra cosa: la reducción de la negación al existir —mismo y de las otras relaciones. El no *ser* tal no se reduce al no *existir*, ni viceversa; pero el *no* ser se reduce al *no* existir y viceversa.

A esta interpretación se ocurren reparos —pero a ellos se ocurren sendas réplicas.

Si la interpretación es única, ¿en qué queda la distinción del "no" relativo y el activo, y dentro de éste del existencial?

No sería una diferenciación *del "no" mismo*, como la del "ser", sino una diferenciación *del "no" por lo determinado por él*. Y si en unos casos se niegan ciertas relaciones, y en otros las actividades menos la de existir, y en otros ésta, o en unos se conciben ciertas relaciones, y en otros las actividades menos la de existir, y en otros esta misma, como inexistentes, reduciéndose las primeras negaciones a la de la existencia, que la última destaca aparte, sería porque también de todo lo demás habido y por haber se ha destacado aparte esta "*singular*" actividad y relación que es la de existir, la existencia.

Siendo 'inexistente' el concepto contradictorio de 'existente', concebir lo existente como inexistente sería faltar al principio de contradicción.

Pero lo que pasa es, más rigurosa y cabalmente lo siguiente. Concebir lo existente como inexistente —faltando al principio, es perfectamente posible: basta concebir lo existente como inexistente *cuando* o *mientras* existe. Concebir lo existente como inexistente *antes* o *después* de existir, es tan perfectamente posible —y sin faltar al principio de contradicción. También es tan perfectamente posible concebir un existente cuya inexistencia antes o después de su existencia sea —no, pues, *inconcebible*, sino *"incomprensible"*, o cuya *inexistencia* sea, *en absoluto, no inconcebible*, sino *incomprensible* ... Ya Aristóteles enseñó el puesto y función del *tiempo* en la formulación del principio de contradicción. Y de todo lo demás tratará la cercana lección sobre la fenomenicidad.

En interpretar "esta hoja no amarillea" como "el amarillear de esta hoja no existe", no parece haber las redundancias o reduplicaciones que sí parece haber en interpretar "esta hoja no es blanca" como "la relación de sustanciación-modalización entre esta hoja y su blanco no existe", y "esta hoja no existe" como "la existencia de esta hoja no existe".

Pero la redundancia o reduplicación, si tal es o hay, en "la relación de sustanciación-modalización entre esta hoja y su blanco no existe", no sería obra de la interpretación del "no", sino ya de la expresión afirmativa "esta hoja es blanca", o del juicio notificado por ella. "Esta hoja blanca" *designa* la hoja modalizada de blanca. "Esta hoja *es* blanca" *designa* la hoja modalizada de blanca —*notificando* la relación misma de modalización-sustanciación. Sería en general la relación entre el "ser" relativo o copulativo expreso y el tácito, que reveló ser la condición de posibilidad de la extensión universal del "no": el expreso *notificaría* las relaciones notificadas por la cópula que el tácito *no* notificaría: "un *no hombre*", "un hombre que *no es* un *hombre*", o cuya *relación de identidad* con "el

hombre" se niega o concibe como inexistente. Y ello equivale a negar la existencia del "*atributo*" como tal: no del "*blanco*", sino del "*blanco de*" la hoja.

En "la existencia de esta hoja no existe", la redundancia o reduplicación estaría en concebir la *inexistencia de la existencia misma*, y no la *inexistencia de un existente*, como en la presunta contradicción examinada. Concebir un existente como inexistente sería concebir su *ente* como inexistente —tal cual concebir un existente como existente, o simplemente concebir un existente, sería concebir su *ente* como existente. Un ente se concebiría como existente o como inexistente, pero no su existencia ni como existente a su vez ni como inexistente.

Sin embargo, no parece menos posible concebir como inexistente la existencia misma, esta relación o esta actividad, o este modo, que cualquier otro modo, activo o relativo, justo por ser el destacado modo que es según lo dicho. Y ya se ha visto cómo evitar la contradicción en tal concepción.

Con todo, quedarían dos cuestiones. No la inexistencia de la existencia, sino el que ya ésta, como modo, es concebir aquello de todo existente que es la existencia como a su vez un existente —lo que incoa un regreso infinito: existente = ente + *existencia*; *existencia* + existente + ente + *existencia* = existencia de la existencia... Haber un modo, un existente, la existencia, destacado, no sólo de suyo, sino por ser el único al que se opondría peculiarmente la negación, la inexistencia —si no es que el destacarlo esta oposición es lo que lo destacó aparentemente de suyo. Ambas cuestiones tienen que aplazarse hasta aquellas de que son parte: las de las relaciones entre el ente y la existencia y entre la existencia y la inexistencia.

LECCIÓN XI

LA NEGACIÓN

(*Conclusión*)

Negando el "no" directamente las actividades, y entre ellas la de existir, y negando directamente las relaciones de identidad, de individuos o conceptos a conceptos, y de modalización por cualidades y relaciones, y por intermedio de estas negaciones la esencia y todo lo demás de cualquier ente, resulta poder ser *lo negado* con el "no", *lo que* con él se niega, *lo connotado* con él, aunque nada de ello *denotable* con él, el ente y la existencia de cada uno de los existentes, hasta la totalidad de éstos o *lo existente*, la negación de cuya existencia, o la connotación de lo cual como inexistente, es el concepto '*nada*'. Dicho esto, parece superfluo detallar la negación con el "no" de los existentes de las distintas clases resultantes del cruce de las clasificaciones de ellos por las partes de la oración y por la presencia, o la negación con el "no" de las sustancias y los modos fenoménicos y metafísicos, físicos y psíquicos, y de los conceptos y por intermedio de ellos de los juicios y del pensamiento en general. Sin embargo, no es superfluo detallar la negación con el "no" de ciertas clases de existentes, por las relaciones que ella tiene con los demás ingredientes del fenómeno de la negación, y la importancia de todo ello para la esencia y la razón de ser del fenómeno. En este sentido no es indiferente que lo negado sea un *objeto* directo del pensamiento, o el *pensamiento* mismo, o la mera *expresión*, objeto reflejos; ni, menos aún, que lo negado sea un objeto de índole "*objetiva*", en el sentido de no ser parte de ningún "*sujeto*", ni ningún sujeto en su integridad, o sea un objeto de índole "*subjetiva*", en el correlativo sentido de ser un "*sujeto*" o parte de él, y entonces se trata de aquel *al que* se niega; ni, quizá menos que nada, que sea una parte de un sujeto *ajeno*, o éste, o una parte del *propio sujeto*, o este mismo, es decir, el negarse a sí mismo, en parte o en todo. Ni tampoco es indifertente que lo negado de un objeto o sujeto, ajeno o el propio, sea una parte u otra: lo material o cor-

poral, o lo psíquico, o lo social, o la personalidad toda, o la vida y existencia; ni que el sujeto ajeno negado sea un sujeto humano igual, o inferior, o superior al negador, o un sujeto sobrehumano, muy singularmente el divino —por no hablar de "*sujetos infrahumanos*", llamando así siquiera a los animales superiores. Y todas estas posibilidades resultan menos indiferentes aún, si no se toma lo negado en cuanto negado por la mera expresión verbal "no", ni siquiera por el concepto 'no', sino también con todo lo significado, y lo negado por todas las variantes de la negación práctica a que desde el "no", y sin solución de continuidad, se llega, con lo que lo negado pasa de ser "*objeto*" del pensamiento o de la palabra a ser "*objeto*" de la acción. He aquí una lista de objetos negados que va desde la pura expresión negada por otra hasta el existente negado en su integridad por la acción:

una corrección gramatical, como "no es 'el' vislumbre, sino 'la' vislumbre";

una negación puramente teórica como "no hay conceptos individuales", o "los animales mitológicos nunca existieron";

el negar lo que se piensa, diciendo lo contrario de lo que se piensa o no diciendo, en absoluto, lo que se piensa, o sea, por medio de la expresión o por medio del silencio: la elocuencia del silencio, en que no siempre quien calla, otorga;

el negar lo que se siente o quiere;

el negar el objeto de una acción material como la limosna, o de una acción inmaterial como una recomendación;

el negar el asentimiento a lo dicho, la aprobación a lo hecho, un sentimiento, como el amor, una conducta, como la caridad o la obediencia, arquetipo de lo esencialmente debido a otro, o el respeto o el culto;

el negar que alguien o uno mismo sea fuerte, o guapo, o bueno, o inteligente —sabido es que el negar que uno mismo sea inteligente cuesta mucho más trabajo que el negar que tenga buena memoria, quizá por ser más propia e íntima del sujeto la primera que la segunda, pero por lo que, en todo caso, es tan raro lo primero como frecuente lo segundo; el negar que alguien o uno mismo sea rico; o que sea el autor de algo: "no es él quien...", "no soy yo quien...";

el burlarse de un defecto físico ajeno o propio; el difamar al prójimo; el autodenigrarse, el menospreciarse a sí mismo hasta lo patológico de los complejos de inferioridad, el autoenvilecerse;

el blasfemar de Dios y profesar el ateísmo, ya que a Dios no pueden hacérsele más que negaciones verbales, mentales y emocionales, no propiamente mocionales o prácticas;

el prohibir, inhibir o impedir un acto o toda una conducta, el herir o herirse, el mutilar o mutilarse, el matar o el suicidarse.

Lo negado no sólo tiene diverso "*valor*" para negado, por decirlo así, sino que resulta afectado, según él, diversamente también por *la negación* misma, por lo notificado y significado por el "no" y lo relacionado con esto, con la que conviene examinar *la reacción* a ella por parte del destinatario: ésta no se queda en *comprender* lo negado y la negación toda, sino que, al ser comprensión, no sólo del concepto notificado por él, sino, a una, de los objetos designados por las expresiones con las que se construye, y de lo significado al notificar el concepto, con cuanto esto entrañe, entraña, o acarrea también emociones y mociones de la misma especie, o del mismo género, que las significadas por la negación y las relacionadas con ellas, o es toda una "*reacción*" al "no", o a la negación en general, toda una reactiva actitud o conducta.

Lo significado por el "no" sería lo significado *por él* dentro de lo significado por las expresiones integradas por él y aquellas con las que se construye, o lo significado por estas expresiones a diferencia de las positivas —o afirmativas, como puede decirse aquí, con la tradición, tratando de oraciones, proposiciones o juicios que son "*especialmente*" "afirmativos"). ¿Hay o no alguna diferencia de "*significado*" entre la enunciación afirmativa y la negativa, entre la interrogación afirmativa y la negativa, entre la exclamación afirmativa y la negativa? ¿entre "esta hoja", "¿esta hoja?", "¡esta hoja!" y "no esta hoja", "¿no esta hoja?", "¡no esta hoja!"? Significados de las expresiones afirmativas eran la ecuánime objetivación, la duda, la admiración, la voluntad o volición de un objeto. ¿Hay la ecuánime —no objetivación, una duda y una admiración negativas a diferencia de las positivas, una "*noluntad*" o "*nolición*"? ¿O lo diferencial de la expresión afirmativa y la negativa estará en lo entrañado en el fondo por lo significado más superficialmente —en las actitudes, actos, conductas prácticas, positivas o negativas?

El "no", o la expresión de que sea parte, puede significar una negación práctica, puede objetivar ésta —y de él, de toda expresión verbal, y aun mímica, puede desvincularse, con las restricciones indicadas en la lección anterior, la negación práctica. Incluso puede el "no", o la expresión de que sea parte, no significar ninguna reacción práctica, utilizando, por decirlo así, la posibilidad de la falta de "*paralelismo*", no entre la expresión y el pensamiento, como se dice con error, por no ser posible *tal* falta entre la expresión y lo *notificado* por ella, según expuse en su día, sino *la* falta de paralelismo entre la expresión y lo *objetivado* concomitantemente, con otra, y lo *significado* por ella, tan perfectamente posible que es frecuente-

mente real, de la mentira, insinceridad, hipocresía, y también ironía. Así, pueden darse:

la negación *puramente verbal* de algo: "esta hoja no es blanca", miento ahora, por decir falsamente para —justo poner un ejemplo de mentira;

la negación *verbal y mental* de algo: "esta hoja no está amarilleando";

la *verbal y mental* de la *verbal y mental*: "no es verdad que esta hoja no esté amarilleando", o simplemente "in-finito", si "finito" notifica un concepto negativo; el rectificar los pensamientos, propios o ajenos, el vacilar intelectual, el escepticismo; el dar respuesta a lo preguntado, pero no la debida; nada de lo cual se confunde con la doble negación peculiar del español, "no es nada", "no hay nada", que es un fenómeno meramente gramatical, que niega simplemente, como muestra el hipérbaton, "nada es", "nada hay";

la negación *práctica*: el no dar lo pedido; pero también el no responder a lo preguntado;

la *práctica* de la *práctica*: el rectificar lo mal hecho, por uno mismo o por el prójimo; el vacilar, al menos en casos; el escepticismo práctico;

la *verbal y mental* de la *práctica*: "los que atentaron recientemente contra el Presidente de una República hispanoamericana *no* lo *mataron*";

la *práctica* de la *verbal y mental*: el no hacer caso de una prohibición.

Y estas negaciones son susceptibles de superposiciones indefinidas: el negar y renegar con la "*obstinación*" que se opone como vicio a la virtud de la "*perseverancia*".

La negación puede hacer reaccionar con la aprobación, el asentimiento, pero también con la negación —que se opone. Una negación puramente verbal por convencionalismo, puede hacer reaccionar con la aprobación o la desaprobación, según como valore las convenciones el destinatario. Una negación verbal y mental verdadera hará reaccionar con el asentimiento; una falsa, o que tal le parezca al destinatario, con el disentimiento. Las negaciones prácticas movilizan reacciones prácticas conforme a la complicada psicología de las relaciones emocionales y mocionales entre los sujetos.

Las negaciones pueden ser "*iniciales*" o "*reactivas*" a anteriores afirmaciones o negaciones. Inicial en absoluto parece deber ser la afirmación, por vinculada la negación, como puramente connotante, a lo denotado —afirmativamente; o vinculada la negación a la aparición y desaparición, y la afirmación a la presencia, fenómeno fundamental de los fenómenos por excelencia, según expondrá la próxima lección sobre la *fenomenicidad*. Pero relativamente —a situacio-

nes determinadas, puede empezarse negando. Y a la negación puede reaccionarse negando, a su vez, o aprobando, asintiendo o afirmando. Estas reacciones, desde la réplica a la afirmación ajena o propia, o la *respuesta negativa* a la interrogación ajena o propia también, pasando por el *dar la callada por respuesta*, hasta el *llevar la contraria*, el *espíritu de contradicción*, el *rehusar*, el *denegar*, son de importancia especial en la constitución de las situaciones entre los negadores y los destinatarios de sus negaciones.

Pues bien, es evidente que, en cuanto las reacciones a la negación sean ellas mismas negaciones, serán de las mismas clases que —todas las negaciones. No sólo de las ya enumeradas sino de aquellas otras de las que las ya enumeradas pueden, a su vez, ser, en superpuestos cruces de dimensiones. Pero, incluso, pueden ser reacciones afirmativas a negaciones, de la misma clase que éstas: a una negación verbal y mental se puede reaccionar con una afirmación verbal y mental: "esta lección quizá no sea tan aburrida como las anteriores" —"de acuerdo", es una reacción por parte de ustedes que me placería. Así, negaciones y reacciones, negativas a su vez o afirmativas, pueden ser:

enunciativas, *interrogativas*, *exclamativas*, *imperativas*: la vulgar expresión "no más" puede tener simplemente el sentido de la verificación teórica de que algo no *es* más que tal o cual; pero como exclamación, "¡no más"! puede tener el sentido de un ruego cortés, de un "¡no me *dé* usted más!", de una repulsa brutal, "¡no *quiero* más!", o el de una orden perentoria, "¡no *haga* usted más eso!";

externas activas, como las verbales externas o todos los hechos de *agresividad*, cuyo colmo sería el *aniquilar*; el *anonadar* —a un sujeto, únicamente, según vimos, no lo aniquila, según vimos también, pero puede ser obra de una verdadera aniquilación de sentimientos, de modos afectivos, de acuerdo con lo que aún he de exponer;

externas pasivas, como el no responder a las preguntas o la *resistencia pasiva*;

internas, *íntimas*, *activas*, como el aniquilar *in mente* con la pura "palabra interior" "no", o como el *odio disimulado*;

pasivas, como el simple *no asentir*, íntimamente, si no también el íntimo *disentir*;

anticipativas, como el *prohibir*, el *impedir*, el *frustrar* —*de antemano*;

retroactivas, como el *recriminar*, los *remordimientos de conciencia*, el *echar a perder*, el *malograr*; (en éstas y en las anteriores interviene decisivamente la temporalidad);

de valor negativo; pero también

de valor positivo, como bastan para probar con los hechos las *rectificaciones* más propia y estrictamente tales; de suerte que pensar que

todo lo negativo es malo, sería un error, al que hay propensión, a pesar de que bastaría la idea de que negar lo falso o lo malo es bueno, para confutarlo; o bien: conductas y valores positivos y negativos *se cruzan* —como va a verse en seguida.

En lo significado por la negación verbal, inicial o reactiva; en las emociones y mociones negativas, verbalmente significadas o no, es decisivo distinguir entre varios fenómenos.

Es posible *negar emociones y mociones*, verbal o/y mental o prácticamente, como cuando se dice "no te quiero", o cuando se niega de hecho el amor a alguien, no ya simplemente no queriéndolo, sino incluso negándole el amor por él pedido o deseado. Otra cosa son las *emociones y mociones negativas* ellas mismas, de suyo, por su esencia propia. Entre ellas, a su vez, hay que distinguir.

"Querer" tiene en español dos sentidos: el de la voluntad y el del amor. Este doble sentido puede tener razones de ser muy profundas en relaciones esenciales entre la voluntad y el amor. Sin embargo, estos dos fenómenos, a pesar de todas sus relaciones, si no es que justo por ellas, son diferentes. Por ello es mejor diferenciarlos también terminológicamente, empleando el término "querer" exclusivamente en el sentido de la voluntad, y empleando para el sentido del "amor" exclusivamente este último término.

Al *querer* así entendido se opone el *no querer* entendido en el mismo sentido. Mas sobre el *no querer* así entendido, se plantea el problema de su relación con el *querer que no*: ¿son lo mismo o en qué se diferenciarían *no querer* algo y *querer que* algo *no* sea como es o de otra manera o *que no* exista, o *no querer que* algo sea como es o de otra manera, o *qué* exista? Porque con el *no querer algo* no se trata pura y simplemente de la ausencia de toda *volición* relativa a un objeto, sino de una verdadera *nolición* muy determinadamente relativa a un objeto, como revela la expresión "no querer que algo sea como es" o "no querer que exista". Sólo que esta misma expresión revela que no es más que una expresión sinónima de la expresión "querer que algo no sea como es" o "querer que no exista". No habría, pues, más fenómenos que el de la ausencia de toda volición relativa a un objeto, que parece vinculada a la ausencia de toda objetivación del objeto, y el de *las* voliciones relativas a un objeto, así en plural, porque pueden consistir en querer que el objeto sea o *no* de alguna manera, o exista o *no* exista. El querer el objeto, simplemente, revela, al análisis, ser quererlo en alguna relación con el sujeto que lo quiere, la de que exista para él o para él sea tal o cual —el estar en tal o cual relación es estar modalizado por ésta, o ser "*relativamente*" tal o cual. Pues bien, el hecho de que la volición pueda tener por "*objeto*" el "ser" o el "*no* ser", la existencia o la *in*existencia de un existente, es capital, o quizá mejor, radical. Porque

es posible que no se trate simplemente de que la voluntad se vuelque sobre un 'ser' o un 'no ser', una 'existencia' o una 'inexistencia' concebidos independientemente de ella, sino de que estos conceptos sean oriundos de la voluntad misma. La voluntad resultó ser la moción de la subjetividad que da a toda ésta su característica mocionalidad. ¿No podría ser la que diese a esta mocionalidad también sus características direcciones contrarias hacia el 'ser' y la 'existencia', el 'no ser' y la 'inexistencia', originando estos conceptos mismos? ¿O serían el amor y el odio?

El amor y el odio son dos emociones-mociones igualmente "positivas", en el sentido de que ninguna de las dos consiste en la simple falta o ausencia de la otra, sino que cada una tiene su consistencia propia; pero al ser éstas fenomenológicamente contrarias, se caracteriza la del amor como "positiva" y la del odio como "negativa", en sentidos fenomenológicamente tan intuibles e innegables como inefables. Esta inefabilidad afecta, empero, a la "*calidad*" misma de las emociones-mociones; no a aquello a que se deben: su relación con lo bueno y lo malo, con el bien y el mal. El amor podría no ser más que la "*vivencia*" misma de lo bueno, del bien; el odio, no más que la "*vivencia*" misma de lo malo, del mal. Pero parece haber los fenómenos, evidentes, innegables, de los "*perversos*" amor al mal y odio al bien. Se trata en el fondo de lo mismo de que en el fondo se trataba con el contraste entre el socrático "*oydéis idōn kakós*" y el ovidiano "*video meliora...*" Contraste que pudiera ser antinómico. No vamos a enfrascarnos en él *aquí*. Aquí nos basta mucho menos: señalar su posible relación con el querer positivo y negativo y con la negación y su contrario...

Una cosa sería la pura ausencia de todo amor o todo odio relativo a un existente. Pudiera no estar tan vinculada a la ausencia de toda objetivación del existente como la ausencia de toda volición o nolición relativa a éste, sino consistir también en cierta indiferencia hacia un existente objetivado. Entre querer y querer que no, no habría la misma relación que entre amar y odiar, que no sería amar que no; y la voluntad sería de una generalidad de indefectibilidad que no tendría la especialidad del amor y el odio.

En todo caso, otra cosa serían el amor o el odio a algo, a que exista o a que sea de determinada manera, o a que *no* exista o *no* sea de determinada manera. Cualesquiera que sean las relaciones entre estos amores y odios positivos o negativos entre sí y con lo bueno y lo malo, o el bien y el mal, lo interesante sería, en último término, esta doble posibilidad: que el amor y el odio fuesen aquellas especializaciones de la voluntad que originasen radicalmente la negación y su contrario...

Si así fuese, ello restringiría los sujetos posibles de la negación

y los destinatarios posibles de ella en cuanto capaces de reaccionar con ella, más decisivamente que ningún otro factor del fenómeno todo de la negación, a los capaces de la "*intención*" volitiva, con lo que implicaría de conciencia y razón, de amor y odio en relación con lo bueno y lo malo, que distinguiría a la negación humana —y a su contrario—, si no también a la sobrehumana. Los animales agreden o se resisten, pero sin tal intención, según todas las apariencias. Si en lo inanimado no hay huecos de *nada*, no hay nada negativo —ni, quizá, correlativamente, positivo—, además podría ser que en "*los irracionales*" tampoco se tratase con la negación y lo contrario de ella más que de interpretaciones, de concepciones antropomórficas.

Sujeto del "no", *el que* dice "no", *el negador* capaz de serlo con el "no", es desde luego todo existente humano. Infrahumano, no hay ninguno de tal capacidad. Los hay capaces de actitudes o conductas "*mudas*" *negativas*, que serían comparables, si no equiparables, a las del fondo emocional y mocional del "no" humano, si no fuese por la suspicacia últimamente promovida. Existentes sobrehumanos capaces, si no de decir, sí de pensar, con palabra interior, 'no', parece —haberlos y no haberlos. Los ángeles rebeldes pudieron rebelarse, adhiriéndose a Lucifer cuando le dijo a Dios "*non serviam*", aunque probablemente no así, en latín; pero ellos y los demás *condenados* ¿podrán realmente decir aún "no" a nada ni nadie? ¿ni los bienaventurados? ¿ni, sobre todo, Dios? ¿podrá Dios, propiamente, negar? ¿serán bienaventuranza, y sobre todo divinidad, *compatibles* con nada que no sea todo lo y todo puramente positivo —como la condenación *capaz* de nada negativo distinto de la negación constitutiva de la condenación misma, ni siquiera esta misma, esta propia negación? . . . Sin embargo, el Demonio pasa por ser el negador por excelencia —excelencia quizá paradójica. A menos que lo sea por no ser nadie distinto del hombre mismo . . .

Lo que se niega se lo niegan los que lo niegan a muy diversos destinatarios, directos o indirectos, directos y "*reflejos*", pues puede negársele algo o alguien *a alguien* y puede alguien negarse algo o alguien *a sí mismo*:

lo que se piensa, siente o quiere, puede negarse, negárseles, *a otros*, sea lo que se piense, sienta o quiera de otras cosas, de otros sujetos, de ellos mismos o del mismo que lo piensa, siente o quiere; pero es posible, es frecuente negarse *a sí mismo* lo que se piensa, siente y quiere incluso, o quizá preferentemente, de sí mismo;

un superior puede negarle un subordinado *a alguien* que le pide la ayuda de éste; un sujeto puede negarse *a sí mismo* desde un manjar o un placer, en la mortificación, con la castidad, pasando por el asentimiento o la aprobación a lo dicho, pensado o hecho por

él mismo, hasta el amor a sí mismo, la caridad consigo mismo, la vida y la "*salvación*".

Destinatario del "no", aquel *al que* se le dice "no", no puede ser, propiamente, más que un sujeto capaz, no sólo de percibir la expresión misma, sino de comprender el concepto, ya que no también el objeto de éste, inexistente —o de comprender con el 'no' los conceptos articulados con éste y los objetos de estos conceptos, uno de los cuales será el negado, el connotado de inexistente con el 'no'. Tal es todo existente humano. Destinatarios de la negación en general, aquellos a los que se les niega algo, parecen serlo, incluso frecuentemente, los infrahumanos, hasta los inanimados: no sólo a los animales se les grita prohibitivamente, sino que de exclamaciones o acciones negativas se hace objeto desde los muebles hasta las cosas de la naturaleza —pero la cuestión es, claro, si estas exclamaciones o acciones, "*innegablemente*" negativas, "*de*" los sujetos, lo serán igualmente "*para*" los destinatarios. Hay infrahumanos, por lo menos entre los animales superiores, capaces de "*comprender*" las expresiones negativas y, quizá más, las actitudes o conductas negativas del fondo significativo de las expresiones negativas, acaso por mímicamente significado, siquiera en el sentido de *reaccionar adecuadamente* a ellas: como ellos mismos "*expresan*" insistiendo en "*pedir*" lo que se les niega o desistiendo de hacerlo. Pero estos casos no invalidan la suspicacia antes promovida, sino que son justo objeto de ella. Destinatarios sobrehumanos del "no", y de las negaciones humanas en general, parecen mucho menos problemáticos que los sujetos sobrehumanos del "no" y de la negación en general: pues si ni condenados, ni bienaventurados, ni Dios, pudiesen negar, bien parece que pueden comprender, por lo menos intelectualmente, con toda propiedad y plenitud, ya que no en el sentido de la reacción práctica, los "no" que les destinan los humanos, cuando no caen en la tentación, o no le hacen caso al ángel de la guarda, o también ellos se rebelan contra Dios.

No todos los ingredientes del fenómeno total de la negación tienen la misma importancia. Algunos del fenómeno de la expresión positiva no existen, incluso, en la negativa: el denotar con los conceptos negativos y, por ende, el designar con las expresiones que los notifican. El decir o escribir expresiones negativas y el percibir los fonemas o grafías correspondientes, no tiene nada de particular en qué detenerse. El notificar o pensar el "no" plantea el problema de su razón de ser: y al parecer no poder ser ésta el objeto *que no tiene*, no parece poder ser más que algo del sujeto que lo notifica o piensa, que tampoco parece poder dejar de estar en relación con lo significado al notificarlo. Pero el planteamiento cabal y la resolución de

este problema requieren antecedentes que aportarán las próximas lecciones forzando a dejarlos para después de éstas.

Así se integran las situaciones constituidas por la negación: por los sujetos *que* dicen "no" o niegan, aquellos *a que* lo dicen o a que niegan, los objetos *de que* lo dicen o lo que niegan, las emociones y mociones *con que* y *por que* lo dicen o niegan los primeros sujetos y lo comprenden y reaccionan los segundos. Y es por virtud de las innúmeras variantes de estos distintos ingredientes de las situaciones constituidas por la negación, como son estas situaciones innumerables —pero también como entre ellas se destacan algunas por aplicables o radicales, por sumas o abismáticas, aunque quepa vacilar en dar el título en singular a una u otra. ¿Cuál sería, en efecto, la situación más negativa posible?

¿Aquella en que un sujeto se niegue a sí mismo en su integridad, y por ende en toda forma, a Dios?

¿Aquélla en que niegue a Dios?

¿Aquélla en que un sujeto quiera la nada, absoluta, por odio a todo, radicalmente, quizá, a sí mismo?

¿Dios aniquilándolo todo? ¿negándose a sí mismo? . . .

LECCIÓN XII

LA FENOMENICIDAD

Las negaciones verbales se presentaron como reducibles todas al "no". Las mímicas, como siendo negaciones únicamente en cuanto asociadas a las verbales o expresiones de las prácticas. Éstas, como siendo lo significado por el "no", o lo extrañado por esto, o a esto esencialmente unido —y parecieron lo originante del concepto notificado por el "no". Con este concepto *podemos* "*contraconnotar*", según dije en la penúltima lección, cualquier ente connotable de existente, o concebir cualquier ente que concebimos como 'existente', también como 'inexistente'. Pero es un *hecho* que no concebimos así todo existente, sino solamente algunos existentes, y que no concebimos igualmente así todos éstos; a consecuencia de lo cual rectificamos, juzgando *no poder* concebir, no cualquier existente como inexistente cuando o mientras existe, sino algún existente como inexistente, en absoluto. Hay, pues, que examinar este poder y sus alcances o límites, o los casos en que concebimos y aquellos en que no concebimos, aunque podamos o por no poder, los existentes como *inexistentes*. Unos y otros son, ante todo, casos de *aparición* o/y *desaparición* de entes, o de los fenómenos por excelencia que, al enfrentarnos a ellos por primera vez, propuse llamar "*la fenomenicidad*".

El fenómeno fundamental de todos los fenómenos sería la *presencia* de los entes —incluso de él mismo, o de ella misma, más o mejor que los entes mismos presentes. La presencia *a un sujeto*, naturalmente, sin abstracción de él, sino todo lo contrario.

En primer término, el concepto mismo de 'fenómeno' se definiría por esta presencia: fenómeno sería todo ente presente, en sí mismo, y no únicamente por representación por otro, a un sujeto —como, pues, percepto, imagen, pensamiento, emoción, moción o, incluso, existente ideal, de haberlo, pero no como existente metafísico: éste sería el único que no sería fenómeno, justo por ser el único que no estaría presente en sí mismo al sujeto, sino únicamente representado para éste por el concepto de él, del existente metafísico. Tal presencia en sí misma es, no *criterio* de la existencia, sino, desde luego,

existencia misma, *en cuanto* presente, en cuanto percepto, imagen, etcétera. Si hay o no, además, una existencia no consistente en tal presencia, simplemente por abstracción del sujeto o no, es cuestión todavía en vilo. Pero hacia la resolución de la cual dará un paso esta lección. En todo caso, si fenómeno es estar presente, venir a presencia, irse de la presencia, estos fenómenos son la existencia y, relacionadas esencialmente con ella, la aparición, desaparición...

En segundo término, hay entes que vienen a estar presentes al sujeto o dejan de estárselo, es decir, que aparecen o desaparecen, mientras que la presencia de unos u otros es tan continua como la del sujeto a sí mismo. Esta presencia del sujeto a sí mismo se presenta, a su vez, como la condición de posibilidad de la presencia, con la misma continuidad, de otros entes al sujeto, y esta presencia de otros entes, unos u otros, como la de la aparición y la desaparición de unos u otros. El sujeto consiste en pensamientos y emociones y mociones con los que va apercibiendo sensaciones perceptivas o imaginativas, en la compleja forma puntualizada en lección anterior.

Hay, pues, no sólo presencia de entes, sino también aparición y desaparición de éstos. Pero tampoco hay sólo éstas, sino también *reaparición y desaparición para siempre*. Hay, en efecto, casos en que aparece *el mismo* ente que había desaparecido, habiendo estado presente más o menos tiempo después de haber aparecido, o habiendo estado presente "*desde siempre*". Y hay casos en que de la desaparición de un ente pensamos que es una desaparición para siempre. La desaparición para siempre equivale a la imposibilidad de la reaparición. La reaparición, a que la desaparición anterior no fue para siempre. La aparición sería el fenómeno correlativo de la desaparición para siempre, como la desaparición el de la reaparición.

La reaparición supone la *identidad* del ente que reaparece, o con el que había desaparecido, en el sentido de la *individualidad* o *singular*, no de la específica, ni, menos, genérica o trascendental: el ente que reaparece tiene que ser el mismo individuo o el mismo *singular concepto;* si es solamente un individuo de la misma especie, no *reaparece* el ente, sin que *aparece* otro ente de la misma especie; si es solametne un concepto de la misma "cuasiespecie" de conceptos, tampoco *reaparece* el concepto, sino que *aparece* otro concepto de la misma "cuasiespecie".

Mas tal identidad la supone también la presencia —continua de "*un*" ente. Sólo que en este caso nos parece la identidad individual o singular del ente continuamente presente una misma cosa con la continuidad de su presencia, mientras que en el caso de la reaparición es justo la contraria interrupción de la presencia lo que requiere como cosa aparte la identidad individual o singular del ente a pesar de la interrupción de su presencia. Si la continuidad de la

presencia es la identidad individual o singular del ente, la interrupción de la presencia, para no ser la —dualidad del ente, ha menester de algo de que no lo había la presencia continua: un *criterio* de la identidad en la reaparición, que garantice lo que en la presencia continua garantizaría la mera continuidad, y que podrá ser muy vario y complicado según los entes que reaparezcan. Así vienen a resultar la individualidad y la singularidad de los entes constituidas por la continuidad de su presencia. Sin embargo, pudiera todo esto no ser así...

La presencia "*dura*" —más o menos, entre los límites de la "*momentaneidad*" o "*instantaneidad*" y de la presencia "*desde siempre*" y "*para siempre*"— aunque estas expresiones se entiendan por lo pronto limitadas, a su vez, por la duración del sujeto de la presencia. Las apariciones, desapariciones, reapariciones y desapariciones para siempre, tienen lugar "*en el tiempo*", sean instantáneas o paulatinas. Los cinco fenómenos de la fenomenicidad son esencialmente "*temporales*". Las expresiones "desde siempre" y "para siempre" de que me he servido para designar características de algunos de ellos, y otras de que me serviré para lo mismo, denuncian con sus "*desde*" y sus "*para*" la dirección de la marcha del tiempo desde el pasado, por el presente, hacia el futuro —de la que se dice que es "*irreversible*", aunque también se dice que puede concebirse la aparición y desaparición de los entes en el tiempo como efectivamente se la concibe también: como pasando del presente al pasado y, correlativamente, viniendo al presente— del futuro.

La aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre se presentan, a su vez, como *procesos*, sean instantáneos o paulatinos; como, pues, *actividades* o *modos activos*. La presencia —se presenta como un fenómeno más bien *estático*: de *relación*, de los entes presentes al sujeto con éste —y entre sí—, o como un *modo relativo*. La relación entre los cinco fenómenos bastaría, sin embargo, para hacer pensar que la presencia haya de tener algo, al menos, de actividad, y los fenómenos de aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre, algo, al menos, de relación. Pero hay razones corroborativas. Las estrechas relaciones entre las actividades y las relaciones las encontramos por primera vez hace mucho en el curso y desde entonces repetidas veces. El doble carácter de relación y actividad lo encontramos en la existencia, que no es cosa distinta de la presencia por lo menos en el caso de la presencia a un sujeto de que vengo tratando. Sobre todo, el carácter temporal de los cinco fenómenos requiere el "*procesal*" por igual de los cinco. La presencia, sea la instantánea o la continua, en el sentido de la "duradera", es un *proceso*, no por la *instantaneidad* —*de la aparición y desaparición* del ente, sino por la *continuidad, instantánea o dura-*

dera, de la presencia misma, ahora sí: toda continuidad es un "*proceso de continuidad*", como se dice muy bien. La índole de relación *al sujeto* de la aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre, es la misma, evidentemente, que la de la presencia. Pero la aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre, son fenómenos de relación todavía en otro sentido, y muy propio y radical y decisivo.

En todo caso, los cinco modos son igualmente modos *del ente*, o de los entes —como la existencia. *No* son, rigurosa, propiamente, *los existentes* los que estarían presentes, aparecerían, desaparecerían..., sino *los entes*: los *existentes* son los *entes con su existencia*, los *entes presentes*— y viniendo a presencia —¿y existencia?— y dejando de estar en presencia —¿y existencia?—, o *apareciendo* y *desapareciendo*.

A la *presencia* se opone tradicional y corrientemente la *ausencia*. Pero ésta no es un fenómeno como los cinco con que nos hemos ocupado hasta aquí, sino una de las formas de "*interpretar*" los fenómenos de la aparición, desaparición, reaparición y desaparición para siempre. Pues estos fenómenos son, en efecto, por no poder menos de serlo, "*objeto*" de una "*interpretación*" —*doble*: de dos maneras o en dos formas.

Cuando una persona aparece —*en* un lugar, como se dice, en el lugar donde a partir de la aparición estará presente, más o menos tiempo, al sujeto, debemos precisar —nos la *imaginamos* viniendo de otro; y cuando desaparece —*del* lugar, nos la imaginamos yéndose a otro; es decir, en suma, *desplazándose* al o del lugar de la presencia— o a o de ésta.

Pero si en la cara de una persona aparece y desaparece un rubor, no nos imaginamos éste viniendo de otra parte ni yéndose a otra parte, o *desplazándose* a o de la cara o la presencia en esta. Si pensamos en lo que la aparición y desaparición del rubor sean, comparadas con las de la persona, como no solemos pensar, pero debemos hacerlo nosotros ahora, no podremos menos de *pensar* que el rubor, como tal, como *matiz más o menos tenue de color rosado en la cara*, como *modo cualitativo* de la sustancia parcial que es la cara, *no* '*existía*' antes de aparecer, *no* siguió '*existiendo*' después de desaparecer ni en la cara ni en ninguna otra parte de la persona, ni del universo entero. La aparición y la desaparición del rubor *como tal no* son, pues, *desplazamientos* como los de la persona, sino "*pasos*" de la inexistencia a la existencia y de ésta a la inexistencia, *procesos*, *relaciones* entre la inexistencia y la existencia o ésta y la inexistencia. Es por lo que tampoco podemos *concebir* la *aparición* del rubor como una *reaparición*, en el sentido de la identidad individual, en ningún caso; ni *concebir* la desaparición del rubor más que como una *desaparición para siempre*, en cada caso, en todos los casos.

En cambio, no *concebimos* a la persona que aparece por esa puerta como pasando de la inexistencia a la existencia y presencia en esta sala, sino pasando, más sencillamente, del pasillo que conduce a la puerta, por ésta, a la sala; ni a la persona que desaparece por esa puerta como pasando de la existencia a la inexistencia, como cayendo, al pasar la puerta, en la nada, sino, mucho menos lamentablemente, yéndose por el pasillo.

El paso de la inexistencia a la existencia es la "*creación*" —"*de la nada*". Esta segunda parte de la expresión se entiende muy equívocamente. Tradicionalmente se entiende en el sentido de 'creación de la nada *por Dios*'. En este sentido no es una creación *de la nada* pura, simplemente, rigurosa, absolutamente: pues que lejos de no haber nada, hay nada menos, o nadie menos, que Dios, ¡la plenitud infinita del haber! En tal sentido, se trata, con rigor cabal, de creación, por Dios, de nada —más que Él, aparte o distinto de Él. Dios no crea, lo que crea, de nada distinto de Él —lo que no implica que lo cree de sí, sino justo que no lo crea de sí ni de ninguna otra cosa, ni de nada más. En sentido absolutamente riguroso, 'creación *de la nada*' sería el existir algo no existiendo nada. Esto no es "*inconcebible*", como prueba el hecho de lo bien que estamos concibiéndolo ahora para poder decir que es 'inconcebible" —en vez de decir que es "*incomprensible*": sobre lo cual he de volver. Pero en sentido absolutamente riguroso, "*creación*" no necesitaría ser "*de la nada*", en ninguno de los sentidos anteriores, sino que le bastaría ser existencia de un ente "*concebible*" como inexistente *en cuanto tal* —por muchos más entes que existan y cualesquiera que sean las relaciones de éstos con él. Sin embargo, es como no se entiende corrientemente la creación, por el equívoco con la equívoca —ya de suyo, además— creación de la nada.

El rubor, que es un modo, tiene su sustancia anatómica y sus causas fisiológicas y psicológicas: una epidermis por donde circula la sangre con movimiento influido, por intermedio del sistema nervioso, por una emoción de la persona; pero como el modo que es, como el matiz de color rosado que es, es un existente absolutamente distinto de los existentes que son la epidermis, la sangre y su circulación, el sistema nervioso y su funcionamiento, la emoción y hasta la persona, a pesar de las relaciones de sustanciación-modalización y causalidad entre él y todos estos otros existentes. Por esta absoluta distinción no pudimos menos de concebir su aparición y desaparición como respectivos pasos de la inexistencia a la existencia y de ésta a la inexistencia. Pero, a pesar de no poderse concebir más que como estos pasos, por "*subsistir*" "*bajo*" el modo, y *antes* y *después* de él, la "*sustancia*", y por tener las causas que tiene, y por entenderse corrientemente la creación como se entiende, no se interpreta como creación la apari-

ción del rubor —aunque como tal puede y debe entenderse en el riguroso y más propio sentido puntualizado.

En general, hay que distinguir tres posibles casos de paso de la inexistencia a la existencia: el de un modo en una sustancia; el de una sustancia fenoménica entre las otras sustancias fenoménicas o en la materia metafísica, que funciona como sustancia de las sustancias fenoménicas que vienen a funcionar como sus modos; y el de la totalidad de lo existente. Este último sería el de la verdadera, literal creación de la nada, no inconcebible, sino incomprensible. En los dos primeros casos, o la subsistencia del conjunto de las demás sustancias, o la subsistencia de las sustancias bajo los modos o las sustancias que vienen a funcionar como modos, hace que no se piense que estos pasos, de la inexistencia de un modo o una sustancia a la existencia como el modo o la sustancia que es, son tan incomprensibles como el paso de la nada a lo existente. No ya la relación entre la inexistencia y la existencia de un ente como el ente que es, sea cualquier ente singular o la totalidad de los entes, activada como *paso* de la inexistencia a la existencia, por concebirse como proceso en el tiempo una relación que no debe concebirse como tal en el caso de la nada y lo existente —sino ya la relación entre un modo y su sustancia, son como sendos hiatos de irracionalidad. ¿Es que "*comprendemos*" o "*comprenderíamos*" la existencia en la cara del rubor, inexistente hasta— que existió, por mucho que sepamos, ni aunque lo supiésemos todo, acerca de sus causas, hasta la más cercana a él mismo, o nos limitamos, y tendremos que limitarnos siempre, simplemente a tomar constancia del hecho de la existencia tras o con los hechos de las causas? En general, las relaciones, ¿las comprendemos o nos limitamos a tomar constancia de su efectividad —pensando comprender las habituales o aquellas cuyos relatos son homogéneos, como las bolas de billar puesta en movimiento una por otra, y concediendo no comprender las insólitas o aquellas cuyos relatos son heterogéneos como el alma y el cuerpo, o aquellas cuyos relatos son los más heterogéneos de todos, la nada y la existencia?

El paso de la existencia a la inexistencia es la "*aniquilación*". Con ésta pasa lo correlativo de lo que pasa con la creación —excepto en un punto. Aniquilación sería lo que lleva en sí la palabra misma, *a* o *en la nada*. El dejar de existir un modo en una sustancia, una sustancia entre otras o en la materia, por la subsistencia de la sustancia, las demás sustancias o la materia no se piensa que sea aniquilación como sería la de lo existente todo: el rubor que aparece *en* la cara, desaparece *en* la cara. Sin embargo, el dejar de existir un ente cualquiera como el ente que era, no sería menos rigurosamente aniquilación de él que la aniquilación de todo lo existente. No deja de reconocerlo así la teología cuando trata de la posibilidad de ani-

quilación de existentes individuales por Dios. El punto de excepción sería el de parecer la aniquilación menos incomprensible que la creación. La tesis filosófica de la primacía del acto sobre la potencia entraña la idea de la incomprensibilidad del paso de la inexistencia a la existencia o de la creación: en el principio ha de estar la plenitud de lo existente, porque no se comprende cómo, si estuviese lo menos, podría pasarse a lo más. Esta tesis es la dominante de todos los sistemas metafísicos creacionistas y emanatistas, que son los más de los más importantes. Sin embargo, supone que el paso de lo más a lo menos, de la existencia a la inexistencia o la aniquilación, sería más comprensible que el otro, pues si no lo fuese, habría para poner la plenitud de lo existente en el final la misma —sinrazón: ya que si cómo sacar de lo menos lo más es incomprensible, no parece más comprensible cómo meter lo más en lo menos... Así restablecida la perfecta correlación entre la aniquilación y la creación, se corrobora el fundado concebir como creación el paso o relación entre la inexistencia y la existencia de cualquier ente con el fundado concebir como aniquilación el paso o relación entre la existencia y la inexistencia de cualquier ente.

A diferencia del *concebir* como inexistente el ente antes de su aparición y presencia-existencia, en la creación, y después de su presencia-existencia y desaparición, en la aniquilación, nos *imaginamos* el ente que aparece o/y desaparece por desplazamiento *existiendo* antes de la aparición y después de la desaparición en los lugares de donde y adonde se desplaza, o "*presente en*" ellos, o "*ausente en*" ellos "*de*" aquel en que aparece o del que desaparece. La "*ausencia*" es esta presencia o existencia en lugar distinto de aquel en que está un sujeto y en que lo que está en él *le* está presente.

Hay, pues, una presencia a un sujeto, que es una existencia en este sentido. Esta presencia *a* un sujeto y existencia es presencia *en* un lugar. En rigor: *entre* los entes presentes *en sí* al sujeto.

Hay, en seguida, una ausencia del lugar de presencia, en rigor: *de entre* los entes presentes *en sí* al sujeto; que es *imagen*, presente en sí, de un percepto, ya no presente en sí, *en otro* lugar, en rigor: entre otros perceptos igualmente no presentes en sí, sino representados en la imagen presente en sí. Esta presencia, aunque no sea *a* otro sujeto, sino sólo *entre* otros perceptos, es concebida como existencia.

El lugar de ausencia es en lo anterior lugar en sentido propio, pero puede serlo en sentido figurado, comoquiera que, en rigor, es un conjunto de entes, y éstos pueden no ser perceptos *imaginables* "*adecuadamente*", sino entes sólo "*inadecuadamente*" *imaginables* y "*adecuadamente*" *concebibles*: los creyentes en la inmortalidad de las almas humanas se las imaginan desplazándose, en el momento

llamado de la "*muerte*", de los cuerpos donde estaban presentes, como "*animación*" de ellos, en la llamada "percepción de la psique ajena" —si las conciben como materiales, en imágenes adecuadas, hacia lugares *propiamente* tales; si las conciben como inmateriales o espirituales, en imágenes inadecuadas, hacia lugares *figuradamente* tales. Estos creyentes no interpretan la desaparición de la animación de los cuerpos como aniquilación de ésta, sino como desplazamiento propio o figurado de ella. Este desplazamiento es, en rigor, a presencia o existencia *entre* entes, materiales o inmateriales, "perceptibles" o "entes *psíquicos*", *no percibidos* por los sujetos creyentes. Y análogamente, los que reconocen la existencia de entes ideales: el *topos uranios* de las ideas de Platón, el mundo o conjunto de las ideas mismas de donde y adonde vienen y vuelven las "*participadas*" o "*presentes*".

Estas presencias *entre*, no perceptos adecuadamente imaginables, sino hasta entes puramente pensables, puros conceptos, pueden concebirse como no siendo presencia *a* ningún sujeto en ninguna forma de presencia, aparte de la presencia al sujeto que así las concibe *en tanto* así las concibe; o como existencia independiente de todo sujeto *presencial*, aparte el que así la concibe *en tanto* así la concibe. Con el ya sabido límite de la totalidad de lo existente y la cuestión de ella en cada caso. La existencia queda reducida a la pura continuidad activa del ente.

La inexistencia puede concebirse como un caso límite de la ausencia. Ésta es, fuera de tal caso, ausencia *de* —*en* o *entre*: del lugar de presencia *a* un sujeto —a presencia *en* otro lugar o *entre* otros entes. La inexistencia sería ausencia *de* —*no en ni entre*: del lugar de presencia *a* un sujeto— a presencia *en ningún* otro lugar ni *entre ningunos* otros entes: ausencia, pues, de *todo* lugar, de *entre todos* los entes, de la totalidad de éstos; *no* presencia *en ningún* lugar, *entre los entes, en absoluto*: ausencia "*total*".

Hay, pues, dos maneras o formas de interpretar la aparición y la desaparición: como *desplazamiento* de lugar y al lugar donde se está ausente y de donde se aparece y en donde se desaparece, al y del de aparición, presencia y desaparición; y como *creación* y *aniquilación*, o pasos de la inexistencia o ausencia total, como el ente que pasa a la existencia, a ésta, y de ésta a la inexistencia o ausencia total. Y de las maneras o formas congruentes se interpretan o conciben la reaparición y la desaparición para siempre.

La *reaparición* se interpreta como el *desplazamiento* de un ente a un lugar de presencia donde ya había estado presente, desde aquel o aquellos donde había estado ausente desde que desapareció de aquel en que reaparece —conservando durante todo este proceso su identidad individual o singular. No se interpreta como "*vuelta*" a la existencia o "*re-creación*" de "*un*" ente aniquilado o que dejó

de existir entre la desaparición y la reaparición: sin duda porque la interrupción de la existencia por la inexistencia y la identidad individual o singular requrerida por la reaparición se conciben contradictorias.

La *desaparción para siempre* se concibe cuando se interpreta una desaparición como *aniquilación* o como *desplazamiento* a lugares de los que se juzga imposible la vuelta a los de presencia a un sujeto, por unas u otras razones.

Por la misma razón por la que no se interpreta la reaparición como recreación, no se concibe la creación como reaparición en ningún caso, y se concibe, en cambio, la aniquilación como desaparción para siempre —y para todo sujeto posible— en todos los casos.

He hablado de maneras o formas de "*interpretar*" la aparición, desaparición y reaparición y de "*concebir*" la desaparición para siempre, por las siguientes razones.

Aparición, desaparición y reaparición son fenómenos; pero fenómenos que son de hecho "*objeto*" de interpretación como desplazamiento o creación y aniquilación.

Hay desplazamientos, propiamente tales, *en presencia*, de sustancias actualmente percibidas —por desplazamiento de ellas o del sujeto que las percibe. En estos desplazamientos se funda la imaginación, adecuada, del desplazamiento, propiamente tal, *en ausencia*, de sustancias que fueron percibidas —o se imaginan como perceptibles. En esta imaginación, y en otras razones, se funda el imaginar, inadecuadamente, y el concebir los desplazamientos en sentido figurado. Los desplazamientos propios y en presencia son fenómenos. Los propios en ausencia pueden concebirse como fenómenos por su fundamento o por ser de la misma especie que los que son fenómenos. Los figurados no pueden concebirse como fenómenos en ningún sentido ni caso. Menos aún son fenómenos, naturalmente, no los *conceptos* de creación ni aniquilación, sino los entes concebidos con ellos en cuanto concebidos con ellos. Ni siquiera parece poder fundarse en fenómenos el pensar tales conceptos ni el concebir con ellos *como* el concebir el desplazamiento.

En unos casos se trata, pues, de imágenes adecuadas y de conceptos; en otros, de imágenes inadecuadas y de conceptos. Para abarcar todos estos ingredientes he hablado de "*interpretar*".

La *desaparción para siempre* no es fenómeno. En ella son fenómenos la desaparición y el *concepto* 'para siempre', pero no los entes concebidos con éste en cuanto concebidos con éste. Por eso no he podido decir que "la *desaparición para siempre se interpreta* como . . . ", sino que "se *concibe* la *desaparición*" como "*para siempre*" —cuando se juzga tener para ello la razón de la aniquilación o las otras razones simplemente aludidas.

Mas lo decisivamente interesante es el uso *efectivo* que se hace de las dos maneras o formas de interpretar la aparición y desaparición y las congruentes de interpretar la reaparición y concebir la desaparición para siempre, para interpretar o concebir las de los entes de las diferentes especies o clases —sobre todo, cotejándolo con el *posible* uso de ellas e inquiriendo las razones del uno y del otro.

LECCIÓN XIII

LA FENOMENICIDAD

(*Conclusión*)

Muchas de las cualidades y actividades de las sustancias físicas percibidas, y muchas de estas mismas, están presentes a sujetos como nosotros durante espacios de tiempo inferiores al de duración de nuestra propia conciencia o de presencia de cada uno de nosotros a sí mismo, lo que nos hace presenciar su aparición y desaparición.

Otras muchas de unas y otras duran más que nosotros mismos —como sabemos por el testimonio ajeno o concluimos de raciocinios, entre ellos el que toma por premisa nuestra propia experiencia de las sustancias, cualidades y actividades físicas perceptivas más duraderas que algunos de nuestros prójimos. A algunas de ellas llegamos a concebirlas, no ya como presentes a, o percibidas por, los sujetos que nos han dejado testimonio de ello y aun de sujetos que no nos han dejado de ello testimonio alguno, sino como existentes antes y después de la existencia de todo sujeto como nosotros, si no es que incluso de todo sujeto posible, es decir, puramente *entre* los existentes, en una concepción realista ingenua y/o materialista.

La aparición y desaparición de tales modos para nosotros mismos o para otros sujetos, o independientemente de todo sujeto, se interpretan como las del rubor del ejemplo de la lección anterior, que era un modo cualitativo físico perceptivo. La aparición no se interpreta en ningún caso como reaparición —porque correlativamente se interpreta la desaparición como desaparición para siempre en todos los casos: una cualidad, una actividad que "*reaparece*", (es decir, como "*la misma*" que había aparecido antes,) no se concibe como la misma en el sentido de la *identidad individual,* sino en el sentido de la *identidad de especie,* porque la cualidad o actividad *individual* que desaparece lo hace —se interpreta— para siempre. Es decir, que *ninguna* aparición ni *ninguna* desaparición de un modo tal se interpreta como *desplazamiento,* ni en sentido propio ni en figurado, sino que *toda* aparición y *toda* desaparción de un modo tal se interpretan

como pasos, respectivamente, de la inexistencia a la existencia y de ésta a la inexistencia, aunque no se interpreten como creación y aniquilación, como deben interpretarse, según las consideraciones de la lección anterior. Es decir, que el mundo de las cualidades y actividades físicas perceptivas se concibe imaginable como un inmenso —en el espacio y en el tiempo— burbujeo de creaciones y aniquilaciones de modos *como tales* "*en*" las sustancias perceptivas, o "*sobre*" las metafísicas, materiales o inmateriales, según las concepciones.

En cambio, la aparición y desaparición de tales sustancias para nosotros mismos o para otros sujetos, o independientemente de todo sujeto, se interpretan de otra suerte. La aparición se interpreta como *reaparición* de la misma, en el sentido de la *identidad individual*, en todos los casos menos uno, y la desaparición no se interpreta como *desaparición para siempre* en ningún caso más que uno: estos casos excepcionales, de aparición que no sería reaparición y de desaparición que lo sería para siempre, son los que se llaman propiamente "*nacimiento*" y "*muerte*" de las sustancias vivientes, que son psico-físicas, y analógicamente los de las sustancias inanimadas, que son aquellas a las que hasta ahora he venido refiriéndome. En estos dos casos se interpreta la aparición y la desaparición de las sustancias como las anteriores de los modos, según el ejemplo del rubor: un cuerpo físico, en sentido puramente fenoménico, por duradero que se lo conciba, se concibe como habiéndose "*formado*" y habiéndose "*destruido*" o de destruir, términos con los que, como cualesquiera sinónimos o analógicos, se designan procesos que, por complicados y largos que sean, son, en definitiva, de paso de la inexistencia a la existencia y de ésta a la inexistencia, o de creación y aniquilación, del cuerpo como el cuerpo que es, que como tal no existía antes ni existió o existirá después, aunque subsistan desde antes, durante y después, los materiales y las causas "*de*" él, que no son "él". Pero fuera de los dos casos, se interpreta toda aparición y toda desaparición de un cuerpo tal como *desplazamientos* de él de lugares, en sentido propio, como los desplazamientos, de ausencia de él para sujetos, a lugares de presencia de él a estos sujetos, y de estos lugares a lugares de ausencia otra vez. Es decir que el mundo de las sustancias físicas perceptivas se concibe imaginable muy diferentemente que el de "*sus*" cualidades y actividades: como una inmensa —en el espacio y en el tiempo— emergencia e inmersión de pasajeros —en los que burbujea la inmensidad de las cualidades y actividades, para juntar las dos imágenes en la una y cabal del mundo de los perceptos físicos.

Pero este mundo, el conjunto de tales sustancias con sus modos, se concibe como se conciben los existentes metafísicos que se conciben

sustanciándolo o causándolo. Mas antes de pasar a los existentes metafísicos, debemos seguir con los fenoménicos.

Exactamente lo mismo que con las cualidades y actividades físicas perceptivas pasa con las *psíquicas* percibidas en las psiques ajenas —en éstas, en el sentido de percibidas sus expresiones mímicas o verbales y comprendido lo expresado por ellas— o de la propia conciencia: los actos de pensar, como tales *actos*, en toda su concreción —con el resto de cada conciencia, y las emociones y mociones, con las cualidades que puedan reconocerse en unos y otras.

Pero con las *sustancias psíquicas fenoménicas* ajenas y propias pasan cosas muy diversas entre sí y de las que pasan con las físicas perceptivas y las cualidades y actividades de unas y otras.

Fenoménicas son exclusivamente como animaciones de sendos cuerpos, ajenos o el propio. Sus apariciones y desapariciones están, pues, vinculadas a las de estos cuerpos. Las de las ajenas, menos las extremas del "nacimiento" y la "muerte", se interpretan como desplazarse con los cuerpos a las que están vinculadas. Las extremas no se interpretan exclusivamente como las de los cuerpos, sino como expondré.

La vinculación de la propia psique al propio cuerpo, la presencia, aparición, desaparición... del propio cuerpo y de la propia psique, son fenómenos absolutamente *sui generis*.

El propio cuerpo está presente a cada sujeto tanto cuanto la propia psique o cada sujeto a sí mismo —normalmente. El propio cuerpo es un percepto "*externo*" —a la psique: su interior es percepto de los sentidos con que ha enriquecido el del tacto la psicología moderna; su exterior es percepto parcial directo o indirecto de la vista; este doble percepto es el centro del campo de perceptos de cada sujeto en cada momento; sobre este campo como fondo, particularmente sobre la parte central de él que es el percepto del interior del cuerpo, aparecen y desaparecen las imágenes, y como frontero todo él a los actos de pensar y las emociones y mociones se tiene conciencia de éstos. Pero ahora no se trata de los modos, ni del propio cuerpo, ni de la propia psique, ya tratados con lo anterior; sino del propio cuerpo y la propia psique como sustancias fenoménicas, física la una, psíquica la otra.

Ambas están presentes al respectivo sujeto y/o éste a sí mismo en una forma muy compleja.

La conciencia de sí es conciencia de sí como presente en "*presentes*" sucesivos, en cada uno de los cuales se tiene un conjunto de perceptos y de imágenes y de actos de pensar, emociones y mociones. De este conjunto es parte, o puede serlo, el recuerdo del pasado y la previsión del futuro de la propia conciencia, que así es "*retrospectiva*" desde el pasado inmediato hasta el de los recuerdos más remotos y "*prospectiva*" desde el futuro inminente hasta el de las

previsiones más avanzadas. Estos recuerdos y previsiones se integran de imágenes de perceptos —únicamente, pues, constituidas básicamente por sensaciones, no puede haberlas de los actos de pensar, emociones y mociones—, imágenes de la imaginación reproductora en el recuerdo, de la creadora en la previsión; de emociones y mociones, que en el recuerdo pueden ser de la misma especie de las tenidas en el pasado recordado; y de pensamientos, que en el recuerdo pueden ser los mismos que los tenidos en el pasado recordado, y que en el recuerdo y en la previsión contienen el de que tales perceptos, emociones, mociones y pensamientos eran, fueron, los del pasado recordado o serán los del futuro previsto, es decir, pensamientos apercipientes de los recuerdos y previsiones como tales. Estos recuerdos y previsiones pueden llamarse en conjunto y respectivamente "*imagen mnémica*" e "*imagen anticipativa*", por tres razones. Por el predominio que en ellos tienen las imágenes. Porque aunque no lo sean en el sentido especial de las meras imágenes, reproductoras o creadoras, de perceptos, son imágenes en el sentido general a éstas y a las imágenes materiales, pictóricas o escultóricas: ser reproducciones representativas, en conjunto por semejanza, de otros existentes. Sobre todo, por el contraste de esta conciencia retrospectiva y prospectiva con la de lo presente en cada sucesivo presente: los perceptos, imágenes, incluso la mnémica y la anticipativa, emociones, mociones y pensamientos *presentes* están presentes *en sí*, mientras que los preceptos recordados en la imagen mnémica y los previstos en la anticipativa están meramente *representados* en o por éstas, por lo que lo psíquico presente en cada presente sucesivo merece que se le reserve el nombre de "*percepto* interno", a diferencia de dichas dos "*imágenes*", y a la conciencia de ello el de "*percepción interna*".

De los pensamientos apercipientes de los recuerdos y previsiones como tales pueden ser parte los siguientes.

En razón de nuestra propia percepción de las psiques ajenas y de los testimonios de los demás sujetos, reconocemos que nuestra memoria del propio psiquismo no se extiende *ab initio* tanto como éste, y que nuestra conciencia puede no extenderse tanto *in finem*. Es decir, que tenemos que distinguir entre la aparición y la desaparición de la propia psique para otros sujetos o entre los demás fenómenos, y para sí mismo o para cada uno de los mismos. La aparición y la desaparición de la propia psique para otros sujetos, o entre los demás fenómenos, las interpretamos como las extremas de las psiques ajenas, según expondré. La aparición de la propia psique para sí misma no la interpretamos de ninguna forma hasta mucho tiempo *después* de haber tenido lugar, y entonces la interpretamos, o como aparición de modos psíquicos, según lo ya expuesto acerca de los modos, o como interpretamos la propia presencia en cada sucesi-

vo presente, según voy a exponer. La desaparición de la propia psique para sí misma no podemos interpretarla más que *antes* de que tenga lugar, y así la interpretamos, si anterior ella misma a la muerte, como desaparición de modos psíquicos, y si coincidente con la muerte, como interpretamos ésta, según expondré.

Del conjunto que tiene el sujeto en cada sucesivo presente, puede ser parte también el recuerdo de la interrupción periódica de la presencia en percepción, imaginación y conciencia de "*vigilia*" por el "*sueño*" con o sin "*sueños*", hasta la inmediatamente anterior de tales interrupciones, inmediata entre los límites del acabar de despertar y del dormirse de nuevo. Estas interrupciones se interpretan como apariciones y desapariciones de modos psíquicos. En esta interpretación de ellas, igual que en la de la aparición y desaparición de la psique para sí misma como de modos, desempeña una función decisiva el concepto de "*inconsciente*", que es el de fenómenos *psíquicos* pero *no conscientes*, y que no por haberse impuesto en psicología y filosofía, deja de seguir planteando el problema "*metafísico*" de la posibilidad de tales existentes, y no simplemente de peculiares relaciones entre fenómenos psíquicos *o* conscientes y fenómenos físicos o existentes metafísicos: problema en el que no me detengo, por parecerme innecesario hacerlo para exponer a ustedes la posición que ustedes mismos pueden inferir de lo que ya les he expuesto acerca de las diferentes clases de existentes.

La imagen mnémica del presente inmediatamente anterior y la anticipativa del inmediatamente siguiente recubren lo que entrañan. Hace un momento *éramos*, ustedes los que oían mis palabras "la imagen mnémica . . ." y yo el que las decía. *Ya no somos* eso. Ahora no somos más que el que dice y los que oyen —esto mismo que voy diciendo. *Ni somos aún* lo que *seremos* dentro de un momento, el que dirá y los que oirán lo que yo diga y ustedes oigan— si llego a decirlo yo y llegan a oírlo ustedes. Lo que no podemos menos de —o *no interpretar*, o *interpretar como sigue*. No simplemente como presencia de modos psíquicos que aparecieron hace un momento y desaparecerán en un momento, sino como la aparición hace un momento y la desaparición en un momento de la psique entera, de la *sustancia* toda, del sujeto mismo que es cada una, en el siguiente sentido: únicamente *todo* lo que *somos* fenoménicamente en el instante presente mismo, lo somos *en la* conciencia de lo en sí merecedora de que se le reserve el nombre de *percepción interna*; *todo* lo que *éramos* fenoménicamente hace un momento, *ya no* lo somos más que *en el recuerdo*; *todo lo* que *seremos* fenoménicamente en un momento, *aún no* lo somos más que *en la previsión*. Estas apariciones y desapariciones sucesivas, a cada instante presente, de la *totalidad* que somos en la percepción interna de él, las interpretamos

como las de los modos y las sustancias fenoménicas todos en cuanto cada uno es el modo o la sustancia que es: como paso de la inexistencia a la existencia y de ésta a la inexistencia, o creación y aniquilación: la conciencia de sí es conciencia de sí como existente en rigor únicamente en cada presente sucesivo, inexistente ya en cada presente inmediatamente anterior e inexistente aún en cada presente inmediatamente siguiente, o como existente en rigor únicamente en la arista del presente actual entre una inexistencia pasada e indefinida y una inexistencia futura e indefinida. En esta funambulesca situación podemos imaginarnos y concebirnos como *emergiendo* del pasado al presente, o existiendo *desde* el haber existido, pero no existir ya, y como *sumergiéndonos* del presente en el futuro, o existiendo *hacia* el haber de existir, pero no existir aún, o como *emergiendo* del futuro al presente, o existiendo *desde* el no existir aún, pero haber de existir, y como *sumergiéndonos* del presente en el pasado, o existiendo *hacia* el dejar de *existir* —siguiendo la marcha dicha irreversible del tiempo, con la que hasta los movimientos en dirección del pasado en algún sentido son, más radicalmente, movimientos en dirección del futuro en el sentido de tal marcha: así, por ejemplo, recordamos —sucesivamente, o vamos recordando, avanzando, con el recordar, en el tiempo hacia el futuro. Tal existencia entre dos inexistencias sería la *conciencia* de la "*finitud*" de la propia existencia —un *presenciar* la finitud de la propia *presencia a sí*; y finitud *sui generis*: la de un existente que tiene sus fines tan cercanos entre sí que le estrechan, angostan o angustian en la arista del presente, pero rehaciéndose, en esta arista, entre los fines del nacimiento y la muerte. Este rehacerse remacha la índole activa del existir: *existir* es *re-existir*, *resistir*, a las dos nadas colaterales, como en un esfuerzo por sobrevivir entre ellas. Pero...

Justo la imagen de esta clase hace un momento no nos deja percatarnos de la presencia, de la existencia de la clase hace un momento *ya puramente* en tal imagen mnémica de ella, y justo la imagen de esta clase dentro de un momento no nos deja percatarnos de la presencia, de la existencia de la clase dentro de un momento *puramente aún* en tal imagen anticipativa de ella, o sea, que tales imágenes nos "*tapan*" la inexistencia de lo que la clase era hace un momento, pero ya no es, y será dentro de un momento, pero no es aún; y con ello son lo que "*elimina*" la *continuidad* de la emoción y moción que se experimenta al cobrar conciencia de todo lo anterior: la famosa "*angustia*" de existir en una arista entre dos inexistencias abismáticas, o el no precisamente menos famoso "*vértigo*" de estos abismos, y el "*huir*" *de* tal angustia, como quizá no fuese posible el vértigo, *a* las imágenes y los perceptos presentes, sobre todo los externos, que la eliminan. Pues el sujeto tiene por objeto total un mundo conce-

bido como duradero no sólo mientras se rehace su existencia entre el nacimiento y la muerte, sino desde antes del uno y después de la otra.

En cada sucesivo presente nuestra psique entera aparece como percepto interno de lo presente, desapareciendo como percepto interno de la pasada para aparecer como imagen mnémica de ésta, y apareciendo como imagen anticipativa de la futura no aparecida aún como percepto interno. El *desaparecer* como percepto interno y el *no aparecer aún* como tal son las inexistencias —como percepto interno. El *aparecer* como imagen mnémica de la pasada e imagen anticipativa de la futura es lo que tapa tales inexistencias. Pero lo que remacha éstas es que el aparecer que las tapas no tiene él mismo lugar, presencia o existencia más que en el percepto interno presente. Claro que se implica que la existencia *real* es la *perceptiva* externa o interna, a diferencia, no de la *de* las imágenes, que es real en cuanto imágenes, sino *en* éstas.

Tales fenómenos de continuidad de la presencia o existencia *perceptiva* con la *imaginativa mnémica o anticipativa* no se dan más que en o para la conciencia *de sí*: un rubor puede ser recordado o previsto por un sujeto, pero no puede recordarse o preverse como puede el sujeto; una persona puede recordarse o preverse *en* cuanto *sujeto* consciente de sí, pero en cuanto *objeto* de otra persona o sujeto está en la misma relación que el rubor con la conciencia de este otro sujeto. Por eso la distinción entre presencias, apariciones y desapariciones, no *de* las imágenes mismas, sino de los perceptos *en* las imágenes, no tienen la misma significación para los perceptos externos ajenos que para los internos propios.

En general, entre percepto, recuerdo y previsión *de sí* hay *modos* relativos de continuidad-identidad de la sustancia, del yo, que *parecen* hacer imposible la aparición y desaparición de ésta, posible únicamente la de modos; y hay, no sólo modos, sino una *sustancia* concebida como 'propia' por su unión *sui generis* con la propia psique, *el propio cuerpo*, que tiene en tal continuidad la función básica que corresponde a su lugar de percepto *central* y *continuo* en el campo de la percepción.

Ahora bien, ambos pasos pueden interpretarse, a su vez, como dados *sobre la materia* o *sobre el alma sustancial*, según las concepciones tradicionales, o *sobre nada*, según la que parece ser la concepción de Heidegger, o en todo caso por éste inspirada al existencialismo de la filosofía de nuestros días, y aún más de ésta, aunque a Heidegger a su vez se la inspirase una tradición filosófica que remonta por lo menos desde Pascal y Descartes hasta por lo menos Séneca, si no Aristóteles. Es la concepción de la existencia humana como *creatio continua* y *continua annihilatio*, como complexión de

potencia y acto reiterada a cada instante. A la que me parece necesario hacer un par de observaciones.

Heidegger ha desarrollado toda una fenomenología y teoría de la "*huida*" del ente humano ante su propia existencia así constituida; pero en ninguna parte de ella dice cuál es el fenómeno al que con toda precisión se debe inmediatamente, no sólo la falta de "conciencia" *de tal constitución*, que es su tema, sino la falta *de toda interpretación* de la propia presencia, que es el fenómeno corriente y que les mentè antes como alterno al de interpretar la propia presencia de la única forma posible. Son el *recuerdo* del pasado inmediato y la *previsión* del inmediato futuro los que, sentando una continuidad entre lo que se *es* como percepto interno y lo que ya *no* se *es* así y aún *no* se *es* así, recubren o tapan estos dos "*no seres*".

Heidegger parece pensar que la creación y aniquilación continuas de nuestra existencia son fenómenos —y de serlo, darían premisas como no las habrían tenido antes a pruebas como las de la existencia de Dios. Pero no son fenómenos: son únicamente interpretación de la aparición y la desaparición que son los únicos fenómenos, con la presencia; e incluso interpretación de primer plano, susceptible, en un segundo plano, de ser a su vez interpretada como creación y aniquilación con un "*sustrato*" material o inmaterial, según las metafísicas tradicionales, o sin ningún sustrato, según la heideggeriana —metafísica, pues, también.

De las imágenes, aunque sean de sustancias, por ser concebidas como fenómenos psíquicos, esto es, como modos de las sustancias psíquicas fenoménicas, se interpretan la aparición y la desaparición como las de los "*demás*" modos psíquicos. Concebidas como fenómenos físicos, habría que concibirlas más bien como unas sustancias con sus modos, y su aparición y desaparición y las de sus modos como las de los perceptos sustanciales y modales, respectivamente. La resistencia a concebir las imágenes como sustancias no puede venir más que del concebirlas como fenómenos psíquicos. Si perceptos e imágenes tienen la misma "*fenomenicidad*" física, pueden tener la misma sustancialidad "*fenoménica*".

La aparición y desaparición de los conceptos —incluidos en ellos las relaciones de las cantidades, si éstas son relaciones y las relaciones puros conceptos— se interpretan según se los concibe: como puros actos psíquicos de pensar o como existentes ideales. Si se los concibe como puros actos psíquicos de pensar, se los concibe como modos psíquicos, y como las de los demás modos psíquicos se interpretan su aparición y desaparición, con esta diferencia: que de ellos habría reaparición como no la hay de los demás modos psíquicos —ni físicos: éstos no reaparecen más que en el sentido de la *identidad de especie*; los pensamientos reaparecen en el sentido de la

identidad individual o *singular* con que se los concibe en virtud de la abstracción según expuse en lección anterior.

En cambio, se interpretan la aparición y desaparición de los existentes ideales —pensamientos y demás que se reconozcan— de una manera verdaderamente *sui generis* que es parte de la de caracterizar la "*idealidad*" misma. Ésta se concibe como una existencia eterna o intemporal; como una eterna o intemporal presencia *entre* los existentes o *en sí* —si no *a* un sujeto metafísico *ad hoc;* y "*presentables*" siempre a los sujetos como nosotros en apariciones y desapariciones, y presentes a unos u otros de estos sujetos. La aparición de existentes eternos o intemporales a la presencia al sujeto que los piensa o intuye, intelectual o emocionalmente, y cuyo pensarlos o intuirlos es el presenciarlos cuando se le aparecen, no puede interpretarse en ningún caso como creación en ningún sentido, sino como desplazamiento, en sentido figurado, *a* tal presencia; ni la desaparición de esta presencia puede interpretarse en ningún caso como aniquilación en ningún sentido, sino como desplazamiento, en el mismo sentido figurado, *de* la misma presencia. Naturalmente, hay desapariciones, en que el mismo existente ideal, con identidad singular que sería una cosa con su intemporalidad, si no con su eternidad, aparece al mismo sujeto. Y hay desapariciones para siempre, en que un existente ideal no vuelve a ser pensado o intuido por el mismo sujeto, sea puramente de hecho o por alguna esencial imposibilidad. El concebir los desplazamientos de los existentes ideales como un *presentarse ellos*, y no como un pensarlos o intuirlos los sujetos produciéndolos, es la concepción congruente con la de su idealidad o independencia relativamente a los existentes reales, no sólo los físicos, sino también los psíquicos, y no sólo los fenoménicos, sino también los metafísicos —hasta los cuales trascienden según indiqué en su lugar—, excepto el caso de concebirlos como ideas del aludido sujeto *ad hoc*.

Y podemos pasar a la fenomenicidad de aquellos existentes fenoménicos que se interpreta como —las paradójicas *apariciones y desapariciones no fenoménicas* de los existentes metafísicos y a estas mismas. Aquellos existentes fenoménicos eran el mundo físico y las sustancias psíquicas ajenas y propia.

El mundo físico no puede decirse sin más "existente *fenoménico*": es percepto —en parte; en el resto, sería "*en principio*" "percept*ible*", y hasta donde tal, fenómeno *posible*, o *esencialmente im*percept*ible*, y en cuanto tal, existente *metafísico*, según puntualizará la próxima lección sobre el más allá y la infinitud. Con tales maneras de concebirlo vienen a ser una cosa las de "*concebir*" su *presencia* —hay que decir, y no "*interpretar*" su *aparición* y *desaparición*, puesto que éstas no *son* fenómenos, y el mundo no se concibe por todos apareciendo y desapareciendo. Se concibe, en efecto, como se conciben los

existentes metafísicos físicos, la materia, continua o discontinua, campal o/y atómica, "material" o energética: ya como eternos, ya como creados —de la nada por Dios o de la nada con todo rigor y propiedad—, y como "*aniquilables*", y en cuanto tales, ya como habiendo de ser aniquilados, ya como no habiendo de serlo. Es claro que solamente en los casos en que se les concibe como creados y aniquilables, pueden concebirse la creación y aniquilación como una aparición y desaparición que plantean los mismos problemas de relación a los sujetos que la presencia, aunque quizá en forma más aguda: los sujetos como nosotros estamos unidos a cuerpos del mundo físico de tal suerte que la aparición de éste no pudo ser presenciada por ningún sujeto semejante, ni su desaparición podrá serlo por ningún sujeto semejante —pues es cuando menos dudoso que almas inmortales pudieran *presenciar*, propiamente, desde "el otro mundo" la desaparición o aniquilación de este mundo *físico*, de los *perceptos*; en cuanto a la materia *metafísica* ... Y es claro que en tal concepción no habría más que una aparición, o no habría ninguna reaparición, ni más que una desaparición, que por ende sería para siempre.

La aparición y desaparición de las *sustancias psíquicas fenoménicas* se *interpretan* como se concibe la *existencia* —hay que decir, por no tratarse ya de ninguna *presencia* fenoménica— de las *metafísicas*, de las *almas* y "*espíritus*", de las que se conciben como conjuntos de modos fenoménicos y efectos.

La aparición y desaparición de las *almas infrahumanas*, entendiendo ya por éstas, juntamente con las animaciones fenoménicas, las almas metafísicas, se interpretan como las de las sustancias físicas fenoménicas y las de los modos: como, digamos, repitiendo una fórmula de escuela, "educidas de la potencia de la materia" y "vueltas a ésta", expresiones que vienen a ser sinónimas de las de "creación" y "aniquilación" en el dilucidado sentido únicos riguroso y propio; o como desplazándose de unos cuerpos a otros eternamente, por los creyentes en tal "*trasmigración*" de las almas, o desde la creación de ellas, por un Leibniz. Reapariciones las habría en el sentido de las causadas por las de los cuerpos animados por ellas y en el sentido de la posibilidad del reconocimiento de la presencia de una misma alma en diferentes cuerpos por algún sujeto. Desaparición para siempre, únicamente en el caso de la vuelta a la materia.

La aparición y desaparición de las *almas humanas*, entendiendo por éstas, igualmente junto con las animaciones fenoménicas, las almas metafísicas, se interpretan, ya de las mismas maneras que las de las infrahumanas, por los materialistas, por los creyentes en la metempsicosis y por el propio Leibniz; ya como creación e inmortalidad, esto es, como desplazamiento, propio o figurado, según la concepción materialista o espiritualista de las almas, a lugares que pueden ir desde

los alrededores del lugar de enterramiento hasta los infiernos del paganismo, o el infierno, purgatorio, limbo y cielo del cristianismo —desplazamientos de los que hay "*concepciones*" literarias, culminantes en la *Divina Comedia.*

Reaparición de almas humanas e infrahumanas las habría en el sentido de las causadas por las de los cuerpos animados por ellas, y en el sentido de la posibilidad del reconocimiento de la presencia de una misma alma en diferente cuerpo por algún sujeto, como la del alma de su amigo en el cuerpo de un perro por Pitágoras. Desapariciones para siempre de unas y otras almas las habría en el caso de la vuelta a la materia de las infrahumanas y en el del desplazamiento de las inmortales o eternas a lugares "*de donde no se vuelve*" según la expresión tradicional de tal sentido.

Tratándose de los "*espíritus puros*", no unidos nunca a un cuerpo, que tampoco serían fenoménicos nunca, más que en los casos excepcionales de las apariciones milagrosas de ellos y de la experiencia mística, se los concibe ya como las almas humanas, ya como el Dios del cristianismo, que éste concibe como conciben los existentes ideales quienes los reconocen: eterno o intemporal, y cuya teología y filosofía enseña que no puede "*concebirse*" como *inexistente,* a pesar de estar concibiéndose así en el momento mismo en que tal enseña, o con el pensamiento notificado por la expresión misma con que tal enseña: porque lo que quiere decirse es que no puede "*comprenderse*" su *inexistencia,* según confío muestre la lección siguiente.

Digno de nota es ya aquí el hecho de haberse concebido, por unos o por otros, existentes temporales, existentes eternos, existentes creados e inmortales, y por nadie existentes no creados y mortales —pero aquí aún digno de nota nada más.

Del anterior resumen de la fenomenología de la fenomenicidad es sin duda la conclusión: la aparición y desaparición de los entes fenoménicos se han interpretado y los existentes metafísicos se han concebido "*analógicamente*" en las formas más diversas, más divergentes, casi heteróclitas, por distintos sujetos individuales o las distintas colectividades histórico-culturales de tales sujetos. Pero esta conclusión no llegará a sorprender, al ocurrirse inmediatamente esta reflexión: natural, lógico, que entes de especies tan diferentes como las sustancias y las modales, las físicas y las psíquicas, las reales y las ideales, las fenoménicas y las metafísicas, *no puedan menos* de aparecer y desaparecer o de existir en formas tan diferentes como sus especies; más es: sus especies se definirían o caracterizarían justo por tales formas, y hasta puede que exclusivamente por ellas. Y esta reflexión acude a reforzarla inmediatamente a su vez el recuerdo, no por global y en detalle vago, infiel y poco convincente, de las razones

para concebirlas en tales formas; desde rigurosamente "*científicas*", pasando por "*filosóficas*", hasta "*religiosas*". Sólo que...

Puede empezar a sorprender, para seguir haciéndolo más o menos duraderamente, que tratándose de entes relativamente *homogéneos* sean las interpretaciones o concepciones relativamente más *heterogéneas* de la cuenta, por decirlo así. El ejemplo por excelencia de ello sería el diferente trato dado, por decirlo así, a las almas humanas y a las infrahumanas por los creyentes en la inmortalidad de las almas humanas, pero no en la de las infrahumanas. Las pruebas de la inmortalidad del alma humana dadas por los filósofos, entre estos creyentes, son graduadas por estos mismos filósofos de menos concluyentes que las de la existencia de Dios dadas también por ellos. ¿No será "*motivo*", si no "*razón*", para pensar que el diferente trato es oriundo, no de presuntas "*razones*" como las de las pruebas, sino del efectivo "*motivo*" del amor a la inmortalidad de la propia alma?...

Hay más: concepciones *contradictorias* relativas a los mismos entes: eternidad o creación y aniquilabilidad del mundo físico o de la materia y de las almas todas.

Pero sobre todo hay que *es posible concebir toda aparición y desaparición fenoménicas ya como desplazamiento, ya como creación y aniquilación*. Digo "*posible*", "*concebir*" y "*fenoménicas*".

Por lo que respecta a las *sustancias psíquicas*, las dos concepciones no son sólo posibles, sino efectivas histórico-culturalmente, según ha recordado lo anterior.

Lo mismo pasa con los pensamientos, concebidos como modos psíquicos o/y existentes ideales por distintos filósofos y hasta por el mismo.

Cuestión serían solamente las *sustancias físicas* y los *modos* en general.

Habrá buenas razones para pensar que el agua que se compone con oxígeno e hidrógeno o se descompone en ellos no se desplaza, y para pensar que el rubor tampoco se desplaza, sino que ambos se crean y aniquilan en el tan repetido sentido. Pero *concebir* no es nada *imposible* que el agua *llega* en el punto o instante en que *se van* el oxígeno y el hidrógeno y que *se va* en el instante y punto en que éstos *llegan;* ni que el rubor sale a la cara de donde sea y de la cara adonde sea.

¿Que de dónde saldrá el rubor y llegarán el agua o los gases y adónde saldrá el uno y se irán los otros? ¿De dónde llegan o salen y adónde salen o se van las almas o los pensamientos ideales?... ¿Que las "*razones*" para concebir los pensamientos bajando del lugar celeste de las ideas y subiendo a él, o las almas pasando de unos cuerpos a otros o yéndose a los infiernos o al cielo, son más "*convicentes*", por más "*concluyentes*", que las —¿inexistentes? para concebir el rubor saliendo a y de la cara o el agua y los gases llegando y yéndose, y

tan convincentes y concluyentes como las que haya para concebir gases, agua y rubor como creándose y aniquilándose? . . .

En fin, la presencia misma que se *percibe* como *continua* —pero no se olvide que todo percepto es obra de apercepción *conceptual*— puede *concebir*, y se ha concebido filosófica y científicamente, como *discontinua metafísicamente*, en el sentido de un — "*continuo*" *cambio de modos*, que entrañaría las creaciones y aniquilaciones de aquella imagen del burbujeo de los modos llevada al extremo— ya no de imaginar, sino de concebir una de tales burbujas en cada punto de la divisibilidad indefinida del espacio y del tiempo . . . Porque estos fenómenos de la fenomenicidad entrañan los problemas metafísicos por excelencia, que no son simplemente los de la existencia y la inexistencia, sino los "*complicados*" con éstos de la *infinitud*.

La verdadera cuestión, lo verdaderamente notable, serían, pues, las "*últimas razones*" —o "*motivos*" por los que, a pesar de ser posible concebir toda aparición y desaparición ya como desplazamiento, ya como creación y aniquilación, y ciertas presencias, si es que no todas, ya como eternas, ya como— "*finitas*", se conciben las apariciones y desapariciones de unos entes como desplazamientos y las de otros como creaciones y aniquilaciones, y aun las de los mismos entes como desplazamientos o como creaciones y aniquilaciones, y, más aún, la aparición de unos entes como creación y la desaparición *de los mismos* como desplazamiento . . . , o, en suma, es la heteróclita que es —*la historia de la Metafísica*, en vez de ser un sistema de puros desplazamientos o un sistema de puras creaciones y aniquilaciones.

LECCIÓN XIV

EL ENTE Y LA EXISTENCIA

Se ha concebido la filosofía como un *'dar razón' —'de ser', de la existencia de lo existente.* Según este concepto de la filosofía, ésta tendría por objeto *la existencia*, sería el *"logos"* o la *"logía"*, la ciencia, la disciplina, *de la existencia.*

De tal dar razón de ser, hay que, a su vez, dar razón: ¿por qué dar razón de la existencia de lo existente? —es una pregunta con todo sentido. Quizá porque haya que dar razón de todo— en reflexión indefinida... En el caso de la pregunta anterior, el haber razón que dar del dar razón de la existencia de lo existente, confirmaría retroactivamente el sentido de la pregunta. Hay que dar razón de la existencia de lo existente, porque se concibe lo existente como inexistente. La inexistencia se revela un objeto de la filosofía más radical y decisivo que la existencia. A esta prioridad *gnoseológica* de la inexistencia a la existencia puede darse esta otra expresión: no habría *ontología* si no hubiese *meontología.* Más aún: si no hubiese más que *lo existente*, a la manera de Parménides, *único, simple*, no habría existentes, en plural, entre ellos aquellos a quienes se les plantean los problemas que les plantea —la pluralidad misma de los existentes, la inexistencia de los existentes, pluralidad e inexistencia en correlación profunda.

Lecciones ha empezamos a habérnoslas con la existencia. Lecciones adelante fuimos topando con problemas de la existencia que hubimos de dejar insolutos provisionalmente. En las últimas lecciones empezamos a habérnoslas con la inexistencia. Ha llegado —la lección de empezar a habérnoslas con los problemas de la existencia y la inexistencia lo más sistemática, íntegra y definitivamente posible. En ello entrarán las pertinentes referencias a los problemas clásicos de la existencia y la inexistencia, y a un problema más moderno, pero del rango filosófico de los clásicos. El que tales problemas entren en aquellos que vamos a examinar siguiendo nuestro curso, y encuentran sendas soluciones en las soluciones a éstos, pudiera ser una prueba

histórica y de autoridad en favor de lo íntegro y consecuente del curso. Tales problemas son:

los conceptos de la existencia como

1) concepto trascendental analógico,
2) existencia *stricto sensu* y *lato sensu*,
3) presencia,
4) acto último,
5) exterioridad a las causas,
6) término opuesto contradictoriamente a la nada; y
7) las relaciones de implicación recíproca de la esencia y la existencia,
8) la identidad de ambas en Dios y su distinción en las criaturas; y
9) la correlación de la primera con el pensamiento y la segunda con la voluntad.

Nos encontramos con la existencia concebida como *sustantivación* de un *modo*, existente, *cualificación* de *activación* de una *relación*, de *presencia, activa* —modalizante de lo que propuse llamar el "*ente*" de los existentes. No se confundan la *activación* de la *relación* que es la existencia y la *actividad* que ésta es también.

Todos estos conceptos, 'existente', 'ente', 'existencia', son *trascendentales*, por cuanto, *sensu lato*, objetivan cualquier —existente, individuo o concepto, sustancia o modo, físico o psíquico, real o ideal, fenoménico o metafísico. Y serían *analógicos* en tantos sentidos "*estrictos*" cuantas especies de presencia y actividad hubimos ya de reconocer y debo recordar en su detalle.

Ser percepto externo, imagen, pensamiento, emoción, moción, es ser existente *como* percepto externo, imagen, etc. —*para* el sujeto percipiente, imaginante, etc., existente *como* consciente *a* sí o de sí. *Este* primer concepto de 'existencia' planteo la cuestión de la reducción a él de *todo* concepto de 'existencia', o la existencia de un concepto de 'existencia' *no* como percepto, etc., *para* sujeto alguno. Pero este concepto parece en sí contradictorio. Relativamente a los existentes *fenoménicos*, perceptos, imágenes, pensamientos, emociones, mociones porque su esencia misma es ser de algún sujeto y para él. Relativamente a *todos* los existentes, si se excluyen de él los conceptos parciales menos el de 'concepto', en la forma del llamado "argumento de la inmanencia" del idealismo trascendental: *concepto de* 'existencia *no* como objeto *de concepto* alguno'. Pero se trataría de una apariencia engañosa: concepto *de* —*no de* concepto— *al mismo tiempo*, es, sin duda, una contradicción; *no al mismo tiempo* no es, tan sin duda, ninguna contradicción. Y la cuestión se vuelve esta otra: ¿objetos

del concepto *actual* —justo de '*no* objetos *de* ningún *otro* concepto?, es decir, perceptos, imágenes, otros conceptos, pensamientos, emociones, mociones, existentes metafísicos concebidos *ahora por mí* como *no* concebidos *ahora por otro* o *en otro tiempo por nadie*. El argumento de la inmanencia no concluiría *a priori* contra existentes no presentes a ningún sujeto —distinto de *aquel* al que están presentes *en el tiempo* de estarlo. Pero tampoco el *no* concluir *a priori* el argumento concluiría *a priori* por tales existentes. Perceptos, imágenes . . . , *fenómenos* no presentes a ningún sujeto distinto de aquel al que están presentes en el tiempo de estarlo, son *a priori* imposibles, pero no por el argumento de la inmanencia, sino por el concepto mismo de 'fenómeno'. Existentes metafísicos, o justo, existentes concebidos como imposibles fenómenos para sujetos como nosotros, presentes o no a sujetos distintos de aquellos que los conciben en el tiempo de concebirlos, o son posibles, o imposibles *a priori*, pero no por el argumento de la inmanencia, sino por otros argumentos, o son lo uno o lo otro como conclusión de argumentos *a posteriori*. El problema de la existencia como *no* presencia *a* sujeto alguno, queda así reducido rigurosa y definitivamente al problema de la *imposibilidad o la necesidad de entes concebidos como imposiblemente fenoménicos para sujetos como nosotros*, soluble o insoluble únicamente en razón de argumentos con premisas objetivantes de existentes fenoménicos; argumentos que cuando sus premisas son objetivantes de perceptos o fenómenos de conciencia, en posición directa, se llaman "*a posteriori*", y cuando sus premisas son objetivantes de puros conceptos, en posición refleja, se llaman "*a priori*".

Esta reducción la remacha la consideración del caso límite de la totalidad de lo existente. Si existencia no fuese presencia *a* un sujeto, sino únicamente presencia *entre* otros —presentes o existentes, la totalidad de lo existente, al no poder ser ya presencia *entre*— nada, tampoco podría ser ya existente; pero si la totalidad de lo existente es, incluso, el existente por eminencia, y no puede ser presencia —*entre*, tampoco la existencia puede ser presencia *entre*. ¿*Necesita* ser presencia *a sujeto*? No. Pudiera ser presencia —*en sí*. Pero ¿qué sería esta *presencia*? Simplemente el ser 'ente *no* presente *a* sujeto alguno' —o el concepto del que la anterior discusión condujo a la conclusión— remachada, pues, efectivamente por la consideración del caso límite.

El concepto de existencia debatido en lo anterior y en lo anterior del curso y adoptado en este todo, es el concepto de ella *lato sensu*. *Stricto sensu* se entiende por "existencia" la "*real*", o la de los existentes, o entes, "*reales*". Éstos son, según las ideas tradicionales y corrientes, los perceptos, los pensamientos en cuanto actos psíquicos o fenómenos de conciencia, las emociones y mociones y los existentes

metafísicos, de haber éstos; pero no las imágenes ni los existentes ideales, de haber éstos; o exclusivamente los existentes metafísicos. Parece preferible a hablar de "existencia" en tal sentido, y de "existencia real", "existencia ideal" . . . , hablar de "existencia" en el sentido lato y "especializarla", no como "real", "ideal" . . . , sino "como percepto", "como imagen" . . . "como existente metafísico", según he venido y seguiré haciendo. Imágenes y conceptos en cuanto tales tienen existencia real como fenómenos físicos o psíquicos; pero lo representado en ellos en cuanto tal no tiene más que "existencia *en la imagen*" o "*en el concepto*", "*irreal*" o "*intencional*".

Con los sentidos lato y estricto de "existencia" están en relación los conceptos de la existencia como 'exterioridad a las causas' y como 'acto último'.

La existencia como exterioridad a las causas no puede ser más que caso de relaciones entre entes de la misma clase o de distintas clases. Un ser vivo existe desde que empieza a vivir independientemente de los progenitores. Una obra de arte o un artefacto desde que sale de las manos del artista, artesano o fabricante. Una sustancia desde que deja de ser parte de otra o empieza a estar separada como tal sustancia de otras. Se trata de relaciones entre seres vivos, seres humanos y cosas materiales, sustancias fenoménicas. Si se hacen todas las combinaciones posibles entre entes de la misma y de distintas clases bajo el punto de vista de la causalidad, se advierte que no todas han tenido la misma importancia histórico-filosófica en relación con el concepto de existencia. La exterioridad de un percepto a otro, de un fenómeno de conciencia a otro de la misma conciencia, no es más que la existencia de cada uno de los perceptos como percepto, de cada uno de los fenómenos de conciencia como tal fenómeno, cada uno, perceptos o fenómenos de conciencia, distinto del otro. Y lo mismo la exterioridad de un existente metafísico, físico o psíquico, a otro respectivamente físico o psíquico. La existencia de cada uno como exterior al otro, o distinto del otro, no es un problema aparte del de la existencia del uno y del otro como existentes metafísicos, o del de la existencia de existentes metafísicos o psíquicos, o en general. Ni siquiera la existencia de los fenómenos físicos y psíquicos aparte entre sí, es un problema aparte de la relación entre lo fenoménico y lo metafísico. Éste y los de la relación entre lo metafísico físico y lo metafísico psíquico, y de la relación, con Dios o con el pensamiento, de todos los demás existentes, son los verdaderos problemas de la existencia como exterioridad a las causas: ¿existen los fenómenos físicos y psíquicos como puros fenómenos *para* sujetos, o como fenómenos *de* existentes metafísicos subyacentes y causantes de ellos? ¿existen en algún sentido "*fuera*" de Dios los "*demás*" existentes —o hay existentes "*distintos*" del

divino? ¿hay existentes independientes del Pensamiento, divino o no, como niega que los haya el idealismo trascendental y afirma que los hay el opuesto realismo? Ahora bien, estos problemas no los hemos encontrado todos a lo largo del curso, que los ha tratado o dejado a un lado conforme a su propia y consecuente temática. Por lo que puedo concluir que el concepto de existencia como exterioridad a las causas no representa ni implica nada nuevo para el curso, en que éste deba detenerse más.

La existencia como acto último es la existencia real de lo que sin ella sería puramente ideal, por ejemplo, la esencia del hombre en cada individuo humano fenomenológico o/y metafísico. Sin más será evidente que se trata de un caso de los anteriores, de relaciones entre existentes de distintas clases.

El concepto tradicional de acto, que es el aristotélico, tiene sendas notas de actualidad temporal, realidad existencial y *actividad*. La existencia como acto último es actividad en cuanto lo es el acto, último o no. Pero dada la anterior reducción de la existencia como acto último al contenido propio del curso, no hay razón para que éste agregue nada proveniente de tal concepto de la existencia a su propia concepción de la existencia como actividad: la presencia del sujeto a sí mismo se identifica con la actividad constitutiva del sujeto, que generaliza su actividad a la presencia de los demás entes *a* él, *entre* otros y *en sí*, concibiendo todo ente como activo, por analogía consigo mismo, el sujeto, en su relación —la del ente, trascendente a él, al ente— con otros entes y con él, el sujeto, y aún en la peculiar, paradójica, *relación con* él que es la *falta* de relación *con* él del concepto '*en sí*', de la que ya antes dije lo debido rigurosa y definitivamente. Tal concepción plantea, sin duda, el problema de lo fundado en ella: ¿hay fundamentos para concebir como activos los perceptos *en cuanto tales*, por ende también los específicamente más inactivos —o los existentes metafísicos, físicos o materiales, o el divino? Reconocerán ustedes que el problema se descompone en otros: problema de los entes metafísicos, problema de la presencia estática o activa. De este último apunté lo indispensable en el lugar pertinente de las anteriores lecciones sobre la fenomenicidad. Los problemas metafísicos no tienen por qué entrar en este curso más que en la medida en que acabarán *por* hacerlo o/y *de* hacerlo.

Del mismo conjunto de problemas es también uno el de la correlación sentada últimamente por Scheler entre esencia y pensamiento, existencia y voluntad: se trata de relaciones entre existentes ideales y actos psíquicos, entre fenómenos psíquicos y existentes metafísicos.

El concebir, por un lado, las relaciones como puros conceptos, y, por otro lado, la existencia como una relación, parece acarrear forzosamente —por lo menos en los casos en que se la concibe así—

el reducir la existencia a un puro concepto, o el idealismo, empírico o trascendental, según que se conciban a su vez los conceptos como puros actos psíquicos o como existentes ideales. Pero...

Si los conceptos no son más que actos psíquicos, son modos individuales de los sujetos que los piensan, modos objetivantes de todos los demás existentes, y de sí mismos. Si las relaciones no son más que conceptos, habría estas clases entre los modos individuales que serían los conceptos: los conceptos *de* cualidades y actividades individuales, que serían individuales en un doble sentido: ser ellos mismos modos individuales y ser *de* modos individuales distintos de ellos mismos, a saber, de las cualidades y actividades individuales, que sin duda hay; los conceptos (de) relaciones, que serían ellos mismos modos individuales, pero *no* serían *de* modos individuales distintos de ellos mismos, al no haber relaciones individuales, como hay cualidades y actividades individuales, sino reducirse las relaciones a los conceptos (de) relaciones, participados por existentes distintos de ellos, que pueden ser individuos u otros conceptos, incluso otras relaciones: hay relaciones de o entre relaciones. La distinción entre estas dos clases de conceptos, y de su objetivar, puede formularse también con los conceptos de 'denotación' y 'connotación': los conceptos *de* cualidades y actividades individuales *connotarían con éstas, denotables en posición directa*: los conceptos (de) relaciones *connotarían consigo mismos, denotables en posición refleja.* Esto último entró en la puntualización de las coincidencias y diferencias entre el 'no' y las relaciones. Una de estas diferencias sirve para seguir aquí adelante. El 'no' *no* connota *constituyendo* lo connotado. Las relaciones connotarían *constituyendo*, al menos *parcialmente*, lo connotado —como en general los conceptos lo objetivado con ellos. Las relaciones podrían ser, pues, unos conceptos, modos psíquicos individuales de los sujetos que las piensan, constitutivos parciales, pero *nada más que parciales*, de los relatos; de suerte que ser las relaciones puros conceptos no sería ser puros conceptos los relatos. Ni tampoco ser correlatos sería ser uno de ellos modo del otro: ambos pueden ser igualmente sustanciales; modo es la correlación, la relación misma, entre ellos.

No hay, porque no puede haberlos, perceptos, imágenes, actos de pensar, emociones, mociones, que anden por ahí sueltos, que no sean esenciales correlatos de sujetos: 'percepto', 'imagen', 'acto de pensar', 'emoción', 'moción' tienen como esencial nota la de ser *de* y *para* un sujeto, la referencia a éste, la relación con él —hasta el punto de parecer los conceptos 'percepto', 'imagen', o '*fenómeno físico*', 'acto de pensar', 'emoción', 'moción', o '*fenómeno* psíquico', meras especies del género 'fenómeno', 'presente', 'existente'— "sinónimos".

Así, ni aun cuando la existencia se redujera a la mera nota de

la relación a un sujeto en el percepto, la imagen, etc., y está nota a un puro concepto, modo individual del sujeto, ni el percepto, la imagen, etc., se reduciría a modo del sujeto, ni siquiera la relación, el concepto, se reduciría a modo del solo sujeto, sino que sería modo conjuntamente del sujeto y del percepto, la imagen, etcétera. Se trataría de un concepto, de sujetos, de relación de éstos con algo distinto de ellos y del concepto mismo —como es todo concepto, bien que los de relaciones y los demás de diferente manera, como recordado antes.

La existencia podría ser, pues, un puro concepto, y en cuanto tal, un puro modo psíquico de un sujeto, pero un puro concepto (de) relación entre el sujeto y un ente —percepto, imagen, pensamiento, emoción, moción— constitutivo sólo *parcialmente* del relato ente —y del relato sujeto, siquiera, y sin duda, en cuanto modo de él; y la parcialidad de la constitución del relato ente por él bastaría para eliminar el idealismo en cualquier sentido —en el que no lo sería más que siéndolo total o absoluto.

Sin duda resulta muy extraño esto de que la existencia sea un puro concepto —y, encima, no acarree el idealismo. Pero la extrañeza se debería al contraste de los fenómenos bien reconocidos con la tradicional, habitual manera de concebirlos, muy deficiente fenomenológicamente: no distingue entre los fenómenos parciales de un complejo fenómeno total como ellos requieren: no distingue debidamente entre la relación y los relatos, confunde la existencia misma con el ente del que es modo, y al oír que la existencia es un concepto, piensa que un concepto es el ente mismo.

El clásico problema de la distinción de *la esencia y la existencia* se reemplaza en este curso por el de la distinción entre *el ente y la existencia*, porque éste es el problema de que propia, aunque confusamente, se ha tratado en la tradición, y *no* sin razón, pues que él es el verdadero problema de un orden de las ideas según este curso. Ya en lección anterior hube de decir cómo son los *criterios* de la *distinción* de existentes los *conceptos diferentes*, sobre todo *contradictorios*, y la *presencia* de cada uno o de uno por sí solo o sin el otro —desaparecido; no, aún no aparecido, en absoluto. El ente y su presencia ¿se distinguen como o por conceptos diferentes, o por presencia no "simultánea"? Si la presencia es un *modo* relativo-activo *del* ente, éste y ella se distinguirán como un modo y la por él modalizada sustancia, sustantivación o "cuasisustancia". Esta distinción es de clases de existentes. Pero el ente y la existencia se distinguirán también conforme al otro criterio. —¿Que sería posible "*separar*" un ente y su existencia, o su presencia? —Sin duda, no siempre ni en todo sentido: la fenomenología de la fenomenocidad enseña cómo hay apariciones y desapariciones que se interpretan como desplaza-

mientos, pero también cómo hay otras que se interpretan como creaciones o aniquilaciones, como *existencias en relación con inexistencias*. Pues bien, si el ente no pudiese concebirse más que como existente, tampoco podría distinguírselo de su existencia más que conforme al primer criterio. Mas pudiendo concebirse el ente como inexistente, ¿cómo no distinguirlo de la existencia? La *inexistencia* es la "*separación*" *de la existencia y el ente*, es la *presencia no simultánea del ente y la existencia*, la *presencia del ente por sí solo o sin la existencia*, ya que no de la existencia por sí sola o sin el ente —presencia *únicamente* en el pensamiento, sin duda, porque únicamente en el pensamiento puede estar presente un ente inexistente o no presente fuera del pensamiento; con lo que se despeja la paradoja, si no contradicción, de una presencia de lo inexistente, es decir, de lo no presente, que ya encontramos como meollo del argumento de la inmanencia. *Es*, pues, *la posibilidad de concebir un mismo ente como existente y como inexistente* —ya vimos también que, en rigor, *todo* ente, pues que todo ente existe como el ente que es y podemos *concebir* como inexistente todo ente— *lo que distingue el ente y la existencia*, que no se identifica con él, puesto que puede no tenerla. Ahora bien, ésta es una distinción de *concepciones*, pero de concepciones *de* los entes mismos en cuanto modalizados por el modo relativo-activo de la presencia o con el modo puramente conceptual-relativo de la 'inexistencia'. Tal es la versión que da este curso de la clásica cuestión de la distinción "*real*" o "lógica *cum fundamento in re*" de la esencia y la existencia: la distinción del *ente* y la *existencia* como distinción *conceptual* con fundamento en los fenómenos de la aparición y desaparición —fundamento *necesario*, según acabamos de percatarnos de ello, e *insuficiente*, pues la interpretación de los fenómenos con la inexistencia no es la única posible, ya que lo es también la interpretación con el desplazamiento—; pero, mucho más a fondo, radicalmente, con fundamento en el origen o la razón de ser, o el "motivo" mismo, del concepto de 'inexistente' —y del correlativo de 'existente'.

¿Y la identidad de la esencia y la existencia en Dios? Es la cuestión del existente cuya inexistencia sería, no "*incocebible*", sino "*incomprensible*", que tiene su lugar más adelante en esta misma lección.

La identidad del ente y la existencia en algún existente sería caso límite de las relaciones entre ambos en los existentes en general, y paso a ellas.

La existencia es, esencial necesariamente, existencia *de* un ente siendo un *modo*, requiere una sustancia, sustantivación o "cualisustancia"; y siendo un relación requiere también el otro relato: el sujeto *a*, los otros entes *entre* los cuales —excepto el caso límite,

¿Y la inversa? ¿Requiere igualmente el ente la existencia? *Lato sensu,* sin duda: todo ente es existente como el ente que es: si percepto, como percepto; si imagen, como imagen . . . : todo ente es, o fenómeno presente *a* un sujeto, o existente metafísico presente *entre* otros, o todo lo *existente* —*en sí*: en lo existente, el ente y la existencia se identifican en el sentido de que la relación de la presencia o existencia resulta inclusa en tal ente, de acuerdo con lo dicho anteriormente; no en el sentido del ente incomprensiblemente inexistente mentado hace poco para aplazar el problema de él hasta pronto; o en otros términos: un percepto requiere su ser percepto, pero su ser percepto no es necesario. *Stricto sensu,* se trataría de problemas a que he hecho referencia en lo anterior: la esencia, el ente *ideal* ¿requiere la existencia *real*?: se trata de relaciones entre existentes de diferentes clases.

Lo mismo, aún, la cuestión también clásica de si la existencia es un atributo, el último, de la esencia o una "posición" distinta de todo atributo tal, cuestión implicada en el argumento ontológico y en concepciones de la sustancia tan opuestamente extremadas en otro respecto como las de Leibniz y Hegel: ¿es posible llegar, agregando "*predicados*" de Alejandro o César, o del Todo, a estos mismos —o pasar del orden de los conceptos al de los individuos? Evidentemente, problema entre los anteriores, o a lo sumo, nueva formulación de uno de ellos.*

Cosa distinta es con una cuestión que en lección anterior ya atisbamos y que formularé así: ¿cuáles son todas las combinaciones posibles entre el ente y la existencia y qué suponen? Ente del ente, ente de la existencia, existencia del ente, existencia de la existencia —suponen concebir el ente y la existencia *de los existentes* como *existentes ellos mismos,* cada uno con su ente y su existencia: ¿no se incoa un regreso infintio? ¿es admisible? Desde luego, en cuanto se concibe la *existencia* como un *modo,* se la concibe como a su vez un *existente* —con su ente y su existencia, la que a su vez se concibe igual, y así indefinidamente; y en cuanto se concibe el *ente* como *lo* modalizado por la existencia, se lo concibe como sustancia, o como un *existente*— con su existencia y su ente, el que a su vez se concibe igual, y así indefinidamente. Esto no se remediaría, de ser cosa para remediada, ni con el apelar a la existencia *in actu exercita* aprehendida en el juicio, a diferencia de la existencia *ut significata* u objetivada con el concepto —y al correlativo ente: la existencia no deja de ser modo activo justo cuando se la objetiva como tal, *modalizando,* con el concepto notificado por una forma personal de un verbo, ni lo modalizado por ella deja de ser correlativamente concebido como sustancia justo cuando se lo objetiva como modalizado; la diferencia entre un modo tal y el mismo modo sustantivado está, con

lo correlativamente modalizado, más acá del ser modo, o existente, y ser lo modalizado, o existente también. Si para evitar (in)secuencias tales se retrocede, rectificando, a negar que la existencia sea un modo y el ente nada modalizado, ni se gana nada. En primer término, se iría contra los fenómenos: el hecho de que *digamos* "existe", "existente", "existencia", notifica que natural, espontánea, primariamente, concebimos la existencia como un modo y que lo sustantivamos; sería menester, pues, mostrar que tal manera de concebir no sería la justa. Pero, entonces y en segundo término, sería menester mostrar esta manera justa, como se ha intentado desde Aristóteles, o desde la escolástica, hasta la neoescolástica, inclusive —Heidegger: "*principios*" del ente—(para nosotros: del existente)—como la esencia y la existencia—(para nosotros: el ente y la existencia)—no son a su vez entes—(para nosotros: existentes); el ser (—para nosotros: la existencia—)es lo único que no sería ente alguno (—para nosotros: existente alguno.) Sólo que al denominar el ente y la existencia "*principios*", al decir que "*el ser* no es ente", ¿se hace en realidad cosa alguna distinta de concebirlos como existentes, mediante, incluso, una notoria sustantivación? . . . A mí me parece que el remedio anda por otros sitios. Parece que los griegos le tenían tal repugnancia, si no temor, terror, terror "*pánico*", al infinito, que sus filósofos encontraron en el regreso infinito el arma por excelencia para practicar un su peculiar terrorismo: el de aterrorizar a los autores de filosofemas adversos. Es curioso que, no sólo habiendo perdido todo miedo al infinito, antes bien sintiendo por él una dilección pasional, el hombre moderno, el hombre fáustico, sus filósofos siguieran esgrimiendo la misma arma —bien que más que nada por la inercia histórica que los distingue como los más tradicionalistas, los más tardígrados, de los intelectuales. Por mi parte, en vez de retroceder, (atemorizado ante el regreso infinito del concebir el ente y la existencia de los existentes como existentes con su ente y su existencia,) a dejar de concebir la existencia como un modo y el ente como lo modalizado por él, no para *concebirlo* de otra manera, sino simplemente notificar los mismos conceptos con otras *expresiones*, pues éste es un caso, no de *incomprensibilidad*, sino de *inconcebibilidad*, en el sentido de *no* ser capaces de *pensar otro concepto*; por mi parte, prefiero reconocer en tal regreso "*indefinido*" y en otros tales, la característica capacidad del pensamiento para "*reflexionar-se*" sobre sí mismo, mientras dura en un individuo o dure en la humanidad.

Paso, pues, a las últimas cuestiones relativas al ente y la existencia, las más importantes, las conducentes a la prosecución del curso.

La existencia se concibe en relación con la inexistencia de dos maneras: temporal o intemporalmente. *Temporalmente*: existencia posterior o/y anterior a la inexistencia —o inexistencia anterior y/o

posterior a la existencia, como cuando se interpretan las apariciones y desapariciones como creaciones y aniquilaciones, respectivamente. Esta manera de concebirla tropieza con la imposibilidad de extenderla a la totalidad de lo existente, a las más verdaderas creación y aniquilación. El tiempo es un modo, un existente. No puede haber *antes* ni *después* de *lo existente*. Se piensa escapar a esta imposibilidad concibiendo la relación entre la existencia y la inexistencia *intemporalmente*: lo existente mismo puede concebirse como inexistente, o puede concebirse 'la nada' —sin más. Pues bien, concíbase como se conciba la relación entre la existencia y la inexistencia, es —no "*inconcebible*", naturalmente, sino "*incomprensible*". Vulgarmente se da expresión a esta incomprensibilidad, por ejemplo, con interrogaciones retóricas como ésta: ¿cómo de la nada habría salido el mundo? Filosóficamente, con un apotegma como el de que *ex nihilo nihil fit*. Mas ¿qué se quiere decir, diciendo que es "*incomprensible*"? No "*comprendemos*" cómo no habiendo nada, absolutamente, ni Dios, pudo "*empezar*" a haber algo. ¿De dónde "*salió*"? ¿Cómo pudo "*empezar*" "*sin más*"? Estas expresiones y otras que se emplean en el caso serían reveladoras. Se quiere decir, en último término, sencillamente que no se ocurre "*razón de ser*" de tal empezar, del existir mismo, o de lo existente mismo. Parece muy consecuente consigo mismo el pensar que de *todo* no puede darse *razón fuera* de ello —que entonces no sería *todo*. La incomprensibilidad del empezar a existir sería la pura facticidad del existir, registrable, pero irreducible a nada distinto del existir mismo, de lo existente mismo... Se ha querido evitar tal incomprensibilidad —tal no poder dar razón,) sin pensar suficientemente en al razón misma de tal voluntad. En todo caso, para escapar, a su vez, a esta incomprensibilidad, se ha pocurado esforzadamente evitar lo incomprensible mismo, concibiendo una existencia sin relación, ni temporal ni alguna, con la inexistencia: una existencia —pura. La existencia "*entre*" inexistentes, la existencia "*en relación*" con la inexistencia, es la 'existencia *finita*'. La existencia sin relación alguna con la inexistencia, la existencia pura, es la 'existencia *infinita*'. Es la existencia *finita* la que es incomprensible. Y la concebida para escapar a la incomprensibilidad de ella es la existencia *infinita*.

Mas la existencia es un modo del ente. La modalización de la existencia como finita o infinita no podía menos de afectar a su relación —de modalización-sustanciación— con el ente y a éste, el otro término de la relación: ¿no serán los entes mismos finitos o infinitos? O sea, que la relación de la existencia al ente y el anterior doble concepto de la existencia plantean el problema de las relaciones entre las existencias finita e infinita y el ente que puede formu-

larse así: ¿son posible ambas de cualquier ente —o requieren respectivamente entes finito e infinito?

Posibles son estas combinaciones:

1ª) ente finito de existencia finita,
2ª) ente finito de existencia infinita,
3ª) ente infinito de existencia finita,
4ª) ente infinito de existencia infinita,

Históricamente se han aceptado la primera y la cuarta y rechazado las otras dos. Se ha sentado una correlación biunívoca entre la finitud y la infinitud del ente y de la existencia. La razón pensada para ello fue la concepción de *la esencia* —en la terminología tradicional— como *potencia activa de existencia*: una esencia finita no sería potente para existir infinitamente; una esencia inifinita sería demasiado potente, infinitamente potente, para *no* existir infinitamente. Esta última fórmula es la del argumento ontológico en los términos técnicos de Spinoza —y en los elocuentes de Bossuet.

Mas ¿será así todo, en verdad?

La *existencia finita* de entes finitos será, no fenómeno, sino concepción incomprensible, pero *ente finitos*, la finitud de entes, parecen fenómenos. La *existencia infinita* no será precisamente más fenómeno ni menos concepción, ni menos incomprensible, pero ¿será concebible, sin contradicción, *de un ente finito?*

Una existencia intemporal, infinita... ante todo, ¿qué sería una existencia intemporal? No parece que pueda seguir siendo, *propiamente*, ninguna *actividad*. No parece que pueda seguir siendo más que *presencia* a, entre, *en sí*. ¿Y su infinitud? No puede ser la de la duración, siendo extraña a toda temporalidad, literalmente "*intemporal*". ¿De qué puede serlo? De la presencia —intemporal. Pero la infinitud de una presencia intemporal ¿qué puede ser? ¿podrá ser otra cosa que la infinitud *del ente* presente? Y ¿qué es un ente infinito?

Por lo demás, ¿es comprensible la existencia infinita? Aquí no hay que preguntar "¿de dónde salió?", "¿cómo pudo empezar sin más?", puesto que se concibe precisamente que no salió, que no empezó. Pero ¿no tiene tanto sentido, o falta de él, preguntar, en cambio, "¿cómo pudo *no* empezar?", "¿cómo es que no salió —sino que estuvo ahí desde siempre?" ¿Podemos dar razón de su infinitud *ab inilio*? ¿Puede haber fuera de ella una razón de ella? Si no, ¿tenemos otra cosa que su pura facticidad? ¿hacemos otra que registrar ésta? Y esta pura facticidad ¿no es la misma incomprensibilidad que la de la existencia finita? Y lo mismo, evidentemente, por el otro lado, por el del fin o final, que tampoco tendría.

Pero si la existencia infinita fuese tan incomprensible como la fini-

ta, no sería la comprensibilidad de ella la "*razón*" de concebirla —habría que indagar el "*motivo*" de concebirla, y de concebir la finita misma.

Hemos en pleno tema de la infinitud y ya al borde mismo del problema del origien, razón de ser, motivo, de los conceptos mismos de inexistencia e infinitud, de las categorías negativas, de la razón negativa.

LECCIÓN XV

EL MÁS ALLÁ, LA INFINITUD Y LOS EXISTENTES METAFÍSICOS

La lección anterior nos obligó a ocuparnos en ésta con la existencia y el ente finitos e infinitos. Éstos parecen casos especiales de lo finito y lo infinito en general. Lo que hace parecer, a su vez, conveniente, si no indispensable, tomar en consideración estos últimos. Lo que interesa propiamente es puntualizar qué sean la *finitud* y la *infinitud* que hacen a los distintos existentes, o a distintos entes y existencias, ser finitos o infinitos.

Finitud e infinitud son sustantivaciones de modos en tal relación con los modos designados mediante las expresiones "*más acá*" y "*más allá*", que es menester partir de éstas para proceder al examen de los finitos e infinitos y llegar a la puntualización de la finitud y la infinitud.

"Más acá" y "más allá" son expresiones correlativas del lenguaje corriente que designan objetos tan corrientes como ellas. Se trata propia y primitivamente de una división del espacio por un sujeto en relación a él: el sujeto toma un punto o una línea del espacio, o un cuerpo o conjunto de cuerpos localizado en éste, como límite de lo localizado entre éste y él y lo localizado desde el límite en una dirección opuesta. *El* más acá y *el* más allá son *los lugares* de esta división; *lo* más acá y *lo* más allá, *lo localizado* en ellos.

De la designación de una división del espacio pueden "*trasladarse*" las expresiones correlativas a la designación de una división del tiempo. Ahora se trata derivada y figuradamente de una división del tiempo por un sujeto en relación a él: el sujeto toma un punto del tiempo, un segmento de él, un hecho o sucesión de hechos localizado en él, como límite de lo localizado entre este límite y él y lo localizado desde el límite en una dirección opuesta. Ahora bien, ésta puede ser doble. El sujeto está él mismo localizado en un presente desde el que puede "*mirar*" hacia el futuro o hacia el pasado. Puede, pues, tomar por límite un punto o segmento del futuro "*previsto*", o un hecho o sucesión de hechos localizados en este fu-

turo, o un punto o segmento del pasado "*recordado personalmente*" o "*sabido históricamente*", o un hecho o sucesión de hechos localizados en este pasado: más acá del descubrimiento de América, más allá de él; más acá del próximo primero de año, más allá de él. El lenguaje corriente prefiere empero otras expresiones propia o figuradamente temporales: "*desde*" el descubrimiento de América, "*antes*" de él, "*después*" del próximo primero de año, "*hasta*" el próximo primero de año.

¿No hay la correspondiente dualidad de direcciones en la división del espacio? ¿No está cualquier sujeto localizado en todo momento entre el espacio que tiene delante y el que tiene detrás, como está localizado en cada sucesivo presente entre el futuro que tiene delante y el pasado que tiene detrás? No exactamente. El sujeto puede "*volverse*" hacia el espacio que tiene detrás, volviendo la espalda al que tenía delante, y su "*vista*" del espacio que tenía detrás es exactamente igual a la del espacio que tenía delante: el espacio que tenía detrás pasa a ser el que tiene delante y el que tenía delante el que tiene detrás. Pero el sujeto no puede "*volverse*" del futuro al pasado o de éste al futuro en el mismo sentido: no puede "*ver*" el pasado como futuro, ni éste como pasado, sino el futuro siempre y sólo como futuro y el pasado siempre y sólo como pasado; el futuro está siempre y sólo delante y el pasado siempre y sólo detrás. En el tiempo no es posible la "*reversibilidad*" que en el espacio.

El más acá y el más allá temporales son figuradamente derivados de los espaciales, los propios y primitivos —*gnoseológicamente*; porque *ontológicamente* más bien parecen los temporales una condición de posibilidad de los espaciales. El movimiento en el espacio tiene por condición de posibilidad el movimiento en el tiempo, mientras que un movimiento en el tiempo no necesita ser movimiento en el espacio. En la medida en que la división del espacio en un más acá y un más allá, aunque parezca poder ser hecha por un sujeto que la contemple *estáticamente*, requiera un *recorrer* el sujeto mentalmente el *espacio* entre él y el límite y desde éste, tendrá por condición de posibilidad el movimiento en el tiempo, el cual podría dividirse en un más acá y un más allá de cualquiera de los momentos de tal movimiento o de su tiempo.

En todo caso, es menester un interés del sujeto por tal división del espacio o del tiempo, en que una preferencia por lo más acá o lo más allá puede denunciarse en un hablar exclusivamente o en primer término de lo uno o de lo otro.

En el lenguaje vulgar no hay solamente los más acá y los más allá espaciales de los diversos intereses. Hay "*el* más allá" y correlativamente "*el* más acá". ¿Qué son éstos? ¿Espaciales? ¿Temporales? . . . Son lo que se llama también, y corrientemente asimismo,

"*este mundo*" y "*el otro mundo*", "*esta vida*" y "*la otra vida*". En cuanto división de mundos, parece una división espacial; pero en cuanto se concibe el otro mundo como propiamente inespacial, la división no puede ser más que *propiamente* espacial por relación a uno de los términos, este mundo, y *figuradamente* espacial por relación al otro término, el otro mundo. En cambio, como división de vidas, es la división *propiamente temporal* por relación *a ambos términos*: la otra vida, aunque sea "la vida *eterna*", o justo por serlo, se concibe tan propiamente temporal como esta vida. ¿La razón? Aquella peculiar trascendencia del tiempo, con lo ideal, de lo fenoménico a lo metafísico. ¿Y el interés por estos límites y lo localizado a uno y otro lado de ellos? . . .

Bien; pues, *lo* más allá de cualquier límite en el espacio, *el* más allá mismo de éste, puede "*concebirse*" *infinito* —o: el límite entre un más acá y un más allá en el espacio puede *alejarlo* el sujeto de sí mismo "*indefinidamente*", "*hasta lo infinito*" o "*hasta el infinito*", siguiendo los desplazamientos de su propio interés: es la infinitud del espacio y del mundo espacial. Pero ¿y en el tiempo? *El* más allá mismo de éste *en el futuro o en el pasado* puede "*concebirse*" *infinito*, o el límite entre un más acá y un más allá *del* futuro o *del* pasado mismo puede *alejarlo* el sujeto de sí mismo "*indefinidamente*", "*hasta el infinito*", siguiendo los mismos desplazamientos: es la infinidad del tiempo. Pero ¿y lo localizado en el tiempo? También en el tiempo puede "*concebirse*" *infinito*, hacia el futuro y hacia el pasado, o "*eterno*", *el mundo*; y de la misma manera puede "*concebirse*" *la vida* de las almas en una concepción de *metempsicosis*, aunque sea más general "*concebirla*" como infinita solamente hacia el futuro, en la fe en la *inmortalidad* de las almas, como se "concibe" también el mundo creado por Dios y no debiendo ser aniquilado por él.

La consideración del más acá y del más allá nos ha traído a encontrarnos con estos infinitos: uno del espacio y uno del mundo en él, uno del tiempo y uno del mundo en él y los de las vidas o almas en él, en ambas direcciones o en la sola del futuro —no en la sola del pasado, según hice observar ya en lección anterior. La dualidad de direcciones del más acá y el más allá temporales, y la falta de ella en los espaciales, se reitera en los correspondientes infinitos. El espacio *no puede* ser infinito *en una sola dirección:* si lo es en una, lo es en la contraria. El hombre no está localizado en el espacio y en el tiempo de la misma manera, y no se trata simplemente de que en el espacio esté "*localizado*" en sentido *propio* y en el tiempo en sentido *figurado*.

Pero los infinitos con que nos ha traído a encontrarnos la consideración del más acá y el más allá, no son todos los infinitos que

"*conocemos*", o "*concebimos*", los seres humanos, si no todos los "*posibles*" —¿de "concebir"?—, por lo que importa hacer el inventario completo y sistemático de ellos, con los correlativos finitos.

El sistema de los infinitos —y correlativos finitos— es correlativo de las clases de existentes reconocidas a lo largo del curso: individuos y conceptos, sustancias y modos, cualidades, actividades, relaciones, cantidades, físicas y psíquicas, fenoménicas y metafísicas, conceptos individuales, universales, trascendentales, plurales.

Hay infinitos —y finitos— ante todo *modales cuantitativos* o *relativos*: los del espacio, el tiempo, la serie de los números enteros positivos y negativos, las fracciones decimales de número infinito de cifras decimales... Si no todos de la misma manera, de diferente, o algunos, son infinitos —y finitos— "*por adición*" o/y "*por división*", "*continuos*" o "*discretos*": "*infinidad*" es la "*infinitud*" *discreta*. La correlación entre estas clases origina paradojas implicadas en las concepciones sustancialistas —y las contrarias— que nos ocuparon en lección del primer semestre; implicadas en estas concepciones por manera paradójica también: para hacer posibles ciertas concepciones —y hacerlas imposibles de concebir y de sostener. Un espacio infinito no parece poder concebirse más que como una infinidad de puntos —y parece incluso deber concebirse como una infinidad de espacios infinitos...

Hay infinitos —y finitos— *modales cualitativos* y *activos*, como los del movimiento y del bien. El movimiento, aunque propiamente modo activo, está tan esencialmente modalizado por modos relativos, cuantitativos, que sus infinitos son como los *modales cuantitativos*: por adición y por división o de los infinitesimales, espécimen por excelencia de infinito cuantitativo, matemático.

Pero entre los infinitos —y finitos— modales cuantitativos y relativos y los cualitativos y activos, parece haber una diferencia notable: a los unos y a los otros corresponden infinitos —y finitos— *sustanciales*; sólo que los cualitativos y activos, con la excepción del movimiento, debida sin duda a lo que acabo de indicar de él, apenas se conciben por sí mismos, o en abstracción de los sustanciales correspondientes, mientras que con los cuantitativos y relativos y los correspondientes sustanciales pasa más bien lo inverso: que los modales son tradicionalmente objeto de gran consideración en abstracción de los sustanciales, y éstos se consideran como en el seno de aquéllos.

En efecto, a los infinitos — y finitos— *del* espacio y *del* tiempo corresponden los del mundo *en* el espacio y *en* el tiempo y los de las almas y espíritus *en* éste; mientras que infinitos cualitativos y activos, como los del bien y de la actividad —cósmica o divina, no se han concebido por lo general sino así, como la eterna actividad del mundo o de Dios o la bondad divina.

En todo caso hay también, pues, infinitos —y finitos— *sustanciales*, de las sustancias mismas —pero por los modos que las modalizan: del mundo en el espacio y en el tiempo, o por su espacialidad y su temporalidad; de las almas en el tiempo, o por su temporalidad, y de los modos todos del ente divino en éste.

Los infinitos modales y sustanciales son *físicos* o *psíquicos* según que lo sean los respectivos modos o sustancias.

Ahora bien, ¿qué relación hay entre estos infinitos y los existentes fenoménicos y metafísicos?

El campo de perceptos de los sujetos humanos tiene límites —más allá de los cuales se extiende "el campo de la imaginación". Estos límites entre lo percibido y lo imaginado existen así en el sentido de la "adición" como en el de la "división". Unos y otros han sido alejados enormemente del sujeto por los instrumentos científicos con que éste ha sabido auxiliar a los órganos de sus sentidos. Con telescopio y microscopio, fotografía, espectrografía, electrónica, hay directos o indirectos perceptos a millones de años luz de distancia o de pequeñez que se mide con cifras tan grandes "*inversamente*", pero más allá de tales distancias y tales pequeñeces, sigue extendiéndose el susodicho campo de la imaginación. ¿Éste únicamente?

De la extensión del campo de la imaginación comparada con el de la percepción se ha ponderado repetida y elocuentemente la "*inmensidad*" —e igual hubiera podido ponderarse el "*infinito detalle*". Sin embargo, el campo de la imaginación no es nunca "*infinito en acto*", ni por adición, ni por división: una imagen, por más que pretenda serlo de inmensidades o de detalles infinitos, con toda la inherente vaguedad, es, con toda ésta, de una precisión o limitación "*cuasiperceptiva*". La infinitud o la infinidad de *lo imaginado* consisten en dos cosas: en la *infinitud* o *infinidad potencial* del *imaginar* y la *infinitud* o *infinidad actual* de *lo concebido*. No hay más que imágenes finitas en adición o división, pero de cualquier imagen finita se puede pasar a una de extensión o división mayor, o sea, indefinidamente. Y decisivamente, se puede *concebir* lo imaginado como extendiéndose o detallándose *infinitamente en acto* —como se puede concebir, no lo percibido de hecho, pero sí lo percepti*ble en principio*. Así es como —*no* se *imagina*, sino se *concibe* el mundo físico fenoménico, el mundo de los perceptos, como infinito en el espacio y dividido *in infinitum*. Pero esta concepción plantea este problema: ¿que en el punto en que lo percepti*ble* se conciba como *infinito* —no será forzoso dejar de concebirlo como *percepti*ble? ¿es, no concebible, sino *posible realmente*, un campo de *perceptos* infinito en acto? ¿No "*podrán*" en un futuro, sino "*podrían*", por esencia, los ojos humanos ver un campo de perceptos visuales infinito en acto, en la extensión o en los detalles? ¿"*Puede*" ni siquiera la humana imagi-

nación imaginar una imagen infinita? Ésta no parece necesitar para ello la evolución que parece necesitarían los ojos para llegar a ver un percepto infinito. Los sujetos humanos podemos, de hecho, *concebir infinitos actuales*, pero en cuanto los concebimos pasamos *de lo fenoménico a lo metafísico*. Este paso se entiende tradicionalmente, sin embargo, en otro sentido: en el de los peculiares más acá y más allá que pueden llamarse "*gnoseológicos*": *más acá* "*fenoménico*", *más allá* "*metafísico*".

Se trata del más allá del otro mundo y la otra vida. Por "el otro mundo" se entiende corrientemente el de las almas separadas y los espíritus puros, o el de "la otra vida", no el de la materia metafísica. Pero puede introducirse ésta en el concepto. El otro mundo es así el de todos los existentes más allá de los fenoménicos, o de los existentes metafísicos.

Éstos no son aquellos que no siendo actualmente fenómenos, ni físicos —perceptos e imágenes—, ni psíquicos —actos de pensar, emociones, mociones—, ni ideales, podrían serlo, es decir, llegar a serle presentes a un sujeto como nosotros de la misma manera de que lo están los que son fenómenos actualmente, sino que los existentes metafísicos son aquellos que *no pueden* llegar nunca a ser fenómenos para ningún sujeto como nosotros: por esencia, por la misma naturaleza de las cosas.

La materia metafísica sería aquella que *causaría* los perceptos, o que, cuanto tal, no podría ser ella misma *percepto*. La divisibilidad *fenoménica* se mantendría en el más acá fenoménico: no llegaría a pasar al más allá metafísico.

Por la misma razón no podrían ser *fenómenos* de conciencia las almas sustanciales que los causarían.

Las almas separadas de los cuerpos y los espíritus puros no podrían ser fenómenos *físicos*; ni *fenómenos* psíquicos para sujetos como nosotros, sujetos de fenómenos psíquicos, justo por estar separados de sujetos como nosotros.

Dios no podría ser fenómeno, no sólo por esta misma razón de los espíritus puros, sino, sobre todo, por ser infinito.

Mas esta razón sería válida de todos los infinitos.

Por tanto, hay que extender el paso de lo fenoménico a lo metafísico desde el más acá y el más allá gnoseológicos de la tradición hasta el paso de lo fenoménico finito a lo infinito —ya no fenoménico sino metafísico; o extender el más acá y el más allá gnoseológicos desde la materia metafísica y las almas sustanciales y espíritus puros hasta la infinitud espacial y temporal del mundo fenoménico.

¿Qué pasa, ahora, con los conceptos y los infinitos?

Conceptos individuales de infinitos o conceptos de individuos infi-

nitos serían los conceptos de las almas o espíritus inmortales o eternos y de Dios concebido como persona trascendente al mundo.

Conceptos universales de infinitos serían los conceptos de los infinitos cuantitativos y relativos.

Conceptos trascendentales de infinitos serían los conceptos de los trascendentales infinitos: la existencia infinita y el ente infinito.

Conceptos plurales de infinitos serían los de la infinidad de los números y de los conceptos y los de los conjuntos del mundo infinito en el espacio y en el tiempo y de lo existente infinito, concebido como divino o no.

Pero de estos conceptos habría que hacer dos grupos. Una cosa son los conceptos de *objetos no conceptuales infinitos*, objetivados en posición directa por estos conceptos de ellos, y otra cosa los *conceptos infinitos* —objetos de los conceptos que los objetivan en posición refleja. Estos últimos serían los de los infinitos cuantitativos y relativos, singulares o plurales, si las relaciones y las cantidades son puros conceptos. Los otros serían todos los demás. Ahora bien, la infinitud de un concepto infinito *no* sería de él como *modo psíquico de su sustancia psíquica*, sino de él como *modo de la sustancia*, o sustantivación, *modalizada* objetivamente *por él*.

Los conceptos infinitos serían, a su vez, de dos clases o especies: una cosa sería el (concepto del) espacio continuo e infinito y otra (el concepto de) la discreta infinidad de los números, cada uno de los cuales es un concepto. Pues bien, ¿es posible —lo que equivale a existe, tratándose de conceptos, pues en éstos es la posibilidad la existencia— no simplemente (un concepto de) la *infinidad de* los conceptos que son *los números*, sino (de) la *infinidad de los conceptos todos*? ¿Son los conceptos en número finito o infinito? ¿Son en número finito o infinito las pobladoras del reino de las ideas? . . .

Los conceptos trascendentales de infinitos son singularmente notables por las peculiares irregularidades del pensarlos.

La existencia infinita se concibe para evitar la incomprensibilidad de la existencia finita o en relación con la inexistencia. El ente infinito se concibe como el único ente del que puede ser modo la existencia infinita. Correlativamente se concibe, pues, como finita la existencia de los entes concebidos como finitos. Éstos son todos menos los entes infinitos objeto de esta lección. Hay, por ende, otras tantas existencias finitas. Si cada una es igualmente incomprensible, para evitar la incomprensibilidad de cada una ¿no deben concebirse otras tantas existencias infinitas? Pero no todas las existencias finitas se consideran igualmente incomprensibles. Incomprensible del todo habría una sola, la de *lo existente*: incomprensible del todo sería su relación con la nada. La existencia finita de cualquier existente miembro de lo existente, o individuo singular de "el existente",

se considera comprensible por la existencia de los demás existentes, de lo existente en su totalidad, o por no ser creación de la nada absoluta —aunque sea incomprensible la creación de cualquier ente como el ente que es, por mucho que preexistan y subsistan otros entes que lo sustancien o causen. Para evitar la única existencia finita incomprensible del todo, la de lo existente, bastaría concebir una sola existencia infinita, la de lo existente en su totalidad. Mas, aun admitida la diferente incomprensibilidad de la existencia finita de lo existente y la existencia finita de cualquer otro existente, y la igual incomprensibilidad de la existencia finita de cada uno de todos los existentes distintos de lo existente, se conciben las existencias de algunos de estos existentes como infinitas, las de las almas y espíritus, o solamente las de las almas humanas y espíritus racionales, y se conciben las existencias de estos entes ya como eternas, ya como solamente inmortales. Todo esto parece confirmar definitivamente que concepciones tan irregulares bajo el punto de vista de la comprensibilidad o la incomprensibilidad no pueden tener éstas por "*razón*" de ser, sino que han de tener otros "*motivos*".

Ahora bien, si la existencia infinita no puede ser modo más que de un ente infinito, y se conciben varias existencias infinitas, han de concebirse como infinitos todos los entes de estas existencias —y sin embargo, no se conciben como infinitas las almas y los espíritus mismos distintos del divino. Es que, si se piensa que una sola existencia infinita basta para dar razón de todas las demás existencias, finitas, o hacerlas no incomprensibles del todo, también se piensa que un solo ente infinito, con su existencia infinita, o un solo existente infinito, basta para dar razón de todos los demás entes, finitos, con sus existencias, finitas o infinitas, o de todos los demás existentes, con sus entes finitos y sus existencias finitas o infinitas, o hacerlos no incomprensibles del todo. Todo lo cual no hace más que confirmar su irregularidad bajo el punto de vista susodicho y la consecuencia sacada acerca de su razón de ser o motivo.

No se conciben más sustancias o conjuntos infinitos que uno, el divino, identificándolo o no con lo existente; y hasta se piensa que el concepto de una pluralidad de sustancias infinitas es contradictorio, aunque un infinito no pueda menos de concebirse como infinito de infinitos —y se plantee el problema de la "*composibilidad*" de los conceptos mismos de 'sustancia', 'modo', 'individuo' e 'infinito'.

No se conciben más modos *cualitativos* infinitos que los integrantes del ente divino. Mas éste se ha concebido, a su vez, de dos maneras cardinales: como conjunto de puras perfecciones —"*composibles*", y como conjunto de los contrarios, incluso contradictorios.

Éste es un infinito absolutamente *sui generis*, que puede denomi-

narse el infinito "*entitativo*" —en correlación, por un lado, con la finitud "*entitativa*" de todos los demás entes y, por otro lado, con el infinito "*existencial*" de la existencia infinita.

El orden en que enumeré los infinitos, empezando por los modales cuantitativos o relativos, es el que responde a la índole de la finitud y la infinitud mismas, según vamos a ver.

Vimos en el primer semestre que la clasificación de los objetos en individuos, sustancias y modos, y conceptos, individuales, universales, trascendentales y plurales, resultó una clasificación de todos y partes o de modos cuantitativos o relativos. Con las partes y los todos están en esencial relación los infinitos.

Y hemos visto en este segundo semestre una clasificación de los existentes en *fenómenos* físicos, psíquicos, ideales y *existentes metafísicos* —con la que están en no precisamente menos esencial relación los infinitos.

¿Qué relación, a su vez, entre partes y todos, fenómenos y existentes metafísicos —e infinitos?

En definitiva, hay infinitos de o en todas las clases de existentes. Responde también a la índole de la finitud e infinitud mismas, que pasamos ya a indagar.

Finitud e infinitud consisten ante todo en sustantivaciones de los modos finito, infinito.

Estos modos ¿son cualitativos, activos, relativos, cuantitativos?

Una cosa es que sean modos *de* modos cualitativos —bondad infinita—, activos —actividad o existencia infinita—, relativos o cuantitativos —espacio infinito, infinidad de los números— y otra que *ellos mismos* sean modos cualitativos, etcétera.

Lo más generalizado es pensar que son modos cuantitativos. Cuando se piensa que no pueden ser tales, al menos exclusivamente, por haber infinitos cualitativos y activos, se confunde la especie del modo infinito con la del modo modalizado por él: los infinitos cualitativos y activos son, en rigor, modalizaciones de cualidades y actividades por el modo de la *infinitud* —el de la *infinidad*, discreta, no sería nunca de cualidades ni actividades, continuas: nada parece oponerse a que haya modalizaciones cuantitativas de cualidades y actividades, antes hay fenómenos de esta índole.

Pero a concebirlos como modos cuantitativos parece oponerse el que modalicen modos cuantitativos: aunque tampoco nada parece oponerse a que haya modalizaciones cuantitativas de cantidades, antes hay fenómenos de esta índole, en el presente caso no parece que la infinitud sea exactamente de la misma índole que las cantidades modalizadas por ella, el espacio o el número de los números. La infinidad sí: sería una especie cuantitativa del género infinito —relativo. Pues concebir el ser infinito como modo relativo parece tener

todas estas ventajas: ser el género de las cantidades; responder a la amplitud de la modalización con él: de cantidades, actividades, cualidades, sustancias y también relaciones; y responder a los fenómenos siguientes.

Pues debemos empezar de nuevo por la fenomenología de los conceptos de finitud e infinitud, del concebir infinitos y finitos.

Tenemos a simple vista un percepto *limitado* por el azul del cielo despejado o por el cielo estrellado. Podemos tener con el telescopio un percepto *limitado* por el cielo estrellado. Podemos imaginar este cielo estrellado más amplio —más amplio que el de la imagen anterior— que el de cualquier imagen anterior —por obra del *concebir* la *posibilidad* de tal imaginar *indefinidamente*— *infinito potencial* —podemos *concebir* el mundo estelar *ilimitado*.

Tenemos el percepto visual limitado por el cielo azul o estrellado —en el presente instante. Recordamos los perceptos visuales anteriores del mismo —mundo. Sabemos científicamente del pasado de este mismo mundo —*concebimos* este pasado *no* habiendo tenido *principio*. Imaginamos el mismo mundo mañana, y pasado mañana, y... Sabemos científicamente de su futuro —*concebimos* este futuro *sin fin*.

Tenemos conciencia de nosotros mismos en el presente instante. Recordamos nuestro pasado. Nos concebimos creados. Prevemos nuestro mañana, nuestro pasado mañana..., nuestra muerte —creemos en la inmortalidad del alma, *concebimos* nuestra subjetividad, consciente de sí como idéntica en el tiempo, *continuándose* en un futuro *sin fin*.

"Vivimos" bienes y males. Somos conscientes de lo bueno y lo malo que modalizan nuestras cualidades, actividades, sustancia o personalidad misma. *Concebimos* un *bien* infinito —como la celeste *bien*aventuranza—, una *bondad* infinita —esencialmente de un sujeto, de una personalidad, la divina.

No podríamos *ver*, ni siquiera *imaginar* el mundo estelar ilimitado actualmente, a pesar de ser el mundo estelar, más o menos limitado, *percepto* o *imagen*. Ni podríamos tener una *imagen* mnémica ni una anticipativa respectivamente del pasado sin principio y del futuro sin fin de ese mismo mundo, ni del futuro sin fin de nuestra subjetividad. Ni menos *conciencia* no imaginativa, sino *perceptiva*, del pasado o del futuro de nuestra subjetividad, aun de los limitados, pues la conciencia perceptiva es únicamente de lo presente al presente. Ni, por la misma razón, del bien o la bondad infinitos la conciencia perceptiva, *emocional*, que tenemos de lo bueno o lo malo de nuestros modos o de nosotros mismos; ni siquiera la conciencia *conceptual* que tenemos de éstos, porque no son lo mismo los conceptos de nuestros modos o de nosotros mismos en su o

nuestra limitación que los conceptos de infinitos, como vamos a acabar de comprobar.

En los cuatro fenómenos de actividad mental descritos hay unos puntos decisivos: los del paso del percepto externo o interno y de la imagen mnémica o anticipativa al *concepto*

del mundo estelar *ilimitado,*
o del pasado del mundo estelar *no* habiendo tenido *principio,*
o del futuro del mismo mundo *sin fin,*
o de la continuación de nuestra subjetividad en un futuro *sin fin.*
o de un bien *infinito* o una bondad *infinita.*
Pero ¿serían posibles estos conceptos sin los de
un *límite* del mundo estelar,
un *principio* del pasado,
un *fin* del futuro, del mundo o de nuestra subjetividad,
una *finitud* del bien o la bondad,
que son efectivamente otros tantos puntos en los fenómenos descritos?

Porque estos *límites, principios, fines* ¿serían perceptos o imágenes? ¿Podrían serlo . . . ? Son puros conceptos —parecen puras relaciones.

Pero, ahora a la inversa, ¿sería posible concebir

un límite del mundo estelar sin concebir un mundo estelar más allá de él,
ni un principio del pasado sin concebir un pasado más allá de él,
ni un fin del futuro sin concebir un futuro más allá de él,
ni una finitud del bien o la bondad sin concebir un bien o una bondad mayor?

Por todo lo cual parece que con los conceptos de 'finitud' e 'infinitud' se trata, en suma,

1º) de puros conceptos de modos relativos —de sustancias o sustantivaciones concebidas como distintas de los puros conceptos: límite o ilimitación de un mundo estelar percibido, imaginado o concebido como distinto de todo concepto de él; etcétera.

¿No se producirá aquí una dificultad equiparable a la producida por el concebir la existencia como relación? Si la existencia es una relación, y las relaciones puros conceptos, la existencia sería un puro concepto. Si la infinitud —y la finitud, son relaciones, y las relaciones puros conceptos, ¿no serán puros conceptos los infinitos mismos —y hasta los finitos, o sea, todo? Distinguimos entre la existencia como *modo del sujeto* y la existencia como *modo del ente objetivado.* Debemos distinguir igualmente entre la finitud y la infinitud como *modos del sujeto* y como *modos de los entes modaliza-*

dos por ellas. Pero entre la existencia y la infinitud hay una diferencia decisiva: el ente existente *fenoménicamente* —como percepto, etcétera— no puede ser puro concepto más que si es puro concepto; mientras que el ente existente no fenoménicamente, sino sólo *metafísicamente*, podría no ser más que puro concepto, es decir, los objetos metafísicos son objetos únicamente de conceptos, pero éstos los conciben justo como distintos de ellos, los conceptos; sólo que esta nota de distintos de ellos, con que los conceptos conciben los existentes metafísicos, podría resultar *sine fundamento in re*... Pues, en efecto, se trata:

2º) de un paso de lo fenoménico a lo metafísico en cuanto se pasa a concebir cualesquiera entes o existencias "*reales*" como finitos-infinitos —correlativamente, o con lo que puede llamarse la "*infinitación*" y la correlativa "*finitación*". La infinidad de los números, el espacio y el tiempo infinitos, al ser modos sustantivados, puros conceptos, serían fenómenos "*ideales*" y no existentes metafísicos. Pues, en fin, se trata

3º) de conceptos correlativos con todo rigor: con ninguno de los dos podría concebirse sin concebir con el otro, o ninguno de los dos pensarse sin pensar el otro: ni mundo estelar limitado actualmente o sin más allá potencialmente infinito del límite, ni mundo estelar ilimitado actualmente sino más allá de un límite desplazable potencialmente *in infinitum*.

Los conceptos de 'finito' e 'infinito' parecen ser puros conceptos de modos relativos correlativos contradictoriamente.

Por esto último, tendría que ser cada existente, hasta lo existente, o finito o infinito —como todo, o blanco, o no blanco.

También por ser correlativos contradictoriamente tendrían con la negación, con el 'no', la relación que todos los conceptos contradictorios.

Pero con el 'no' tendrían, además, una relación privativa —que desarrollarán en sendos casos de ahondamiento las dos lecciones siguientes, respectivamente sobre las antinomías y sobre la razón de ser de las categorías negativas y sus correlativas y de la razón de ser misma.

LECCIÓN XVI

LAS ANTINOMÍAS

La finitud o la infinitud por adición o división del mundo en el espacio y en el tiempo constituyen las dos primeras antinomías kantianas. Quiere decirse que por lo menos *algunas* correlativas finitudes e infinitudes están en relación con el concepto de '*antinomía*'. El final de la lección anterior abrió una perspectiva mucho más amplia: *todas* las correlativas finitudes e infinitudes están en una correlación de *contradicción* que parece tener que ver esencialmente con el concepto de 'antinomía'. Pero lo anterior del curso entero había abierto ya la perspectiva más amplia de todas: a lo largo de él fuimos encontrando parejas de términos que parecían antinómicas, que eran distintas de las parejas de las antinomías kantianas, que hacían atisbar la reducción a una antinomía que por ello sería *la* antinomía por excelencia, y que prometían contribuir a dar, con las kantianas y con otros factores de la historia de la filosofía, una explicación de ésta mucho más cabal que la dada por Kant con sus antinomías, y quizá con toda su crítica de la razón pura. Se impone, pues, la indagación de las antinomías y de las relaciones con ellas de la finitud y la infinitud en la forma más completa posible; pero lo mejor será edificar sobre los cimientos puestos por Kant.

Las dos útimas antinomías kantianas no lo son de finitudes e infinitudes menos que las dos primeras, aunque menos lo parezcan: en la de la contingencia y del ente necesario, la cuarta, se trata expresamente de la "serie de las causas en el mundo" cuya finitud o infinitud son modos que no pueden menos de intervenir en la consideración de su contingencia o de su necesidad por obra de la de un ente; en la de la libertad o la naturaleza, la tercera, no es sólo que se trata expresamente de las mismas "causas en el mundo" y también de la necesidad, aunque ésta sea por lo pronto la de dichas causas y no la de un ente, sino que en el fondo se trata de la antinomía entre la causación *ab initio* por la libertad y la serie de las causas naturales sin principio ni fin.

Todas las antinomías kantianas serían, pues, más o menos en el

fondo, de finitudes e infinitudes —lo que sin más no quiere decir, ni que todas las antinomías se reduzcan a las kantianas, ni que todas las finitudes e infinitudes se reduzcan a las de las antinomías kantianas, ni que las relaciones entre finitudes e infinitudes y antinomías, en general, se reduzcan a las que pueden encontrarse en el tratamiento kantiano de las antinomías.

En Kant son las antinomías parejas de proposiciones *cosmológicas* —en realidad o rigor, cosmológicas las tres primeras, *teológica* la cuarta—, *contradictorias*, ambas perfectamente *demostrables*, pero las de las dos primeras igualmente *falsas* y las de las dos segundas igualmente *verdaderas*, como consecuencia de tener por sujetos conceptos de *fenómenos* y por predicados conceptos de existentes *metafísicos*, directamente de *infinitos* o de existentes metafísicos en esencial relación con éstos, o los conceptos correlativos.

En general, parece indispensable:

1º) hacer un inventario de las antinomías más satisfactorio que el de Kant, que no parece cabal, como bastaría a mostrar Hegel: el inventario kantiano parte de su clasificación de las categorías, que parte a su vez de la tradicional de los juicios; ésta se ha criticado tanto cuanto se sabe, sobre todo a consecuencia de los enormes progresos recientes de la lógica; y la de Hegel hace, cuando menos, pensar que las categorías kantianas ni son todas las categorías, ni siquiera contendrían las principales, como el ser y la nada, o esta última, cuyo lugar en la *Crítica de la Razón Pura* puede llamarse apendicular;

2º) si no caracterizar las antinomías en una forma más rigurosa, sí completar la caracterización dando de ellas una razón de ser más satisfactoria que la kantiana, que no parece satisfactoria, entre otras razones por la diferencia hecha entre las dos primeras y las dos últimas antinomías, punto estimado siempre singularmente insatisfactorio entre los de la teoría: en las dos últimas serían verdaderas, las antítesis del mundo fenoménico, las tesis del nouménico, o de los existentes metafísicos; pero no se encuentra nada que convenza de que el mundo no pueda ser fenoménicamente limitado y dividido con límite, metafísicamente ilimitado y divid*ido*, no divis*ible*, sin límite.

El curso ha encontrado como posibles antinomías proposiciones referentes, no al mundo ni a Dios, o a los existentes *metafísicos*, sino a los conceptos o a los existentes ideales, que serían existentes *fenoménicos*: existencia o inexistencia de conceptos ideales distintos de los actos psíquicos de pensar y de los objetos concebidos, o de existentes ideales en general; universalidad o individualidad del concepto 'yo'; notificación conceptual individual del nombre propio o mero fun-

cionar éste como signo de objeto intuido no conceptualmente . . . ; y la repetidamente mentada como "*la*" antinomía por excelencia, por atisbarse reducibles a ella todas las demás. Si estas parejas de proposiciones fuesen realmente antinómicas, una gran novedad respecto de la teoría kantiana sería la de *no* depender *lo antinómico* de las proposiciones de *lo metafísico* de los conceptos, o de los objetos de éstos, sino poder darse ya en *lo fenoménico* conceptual o ideal, por lo que podría hablarse de antinomías, no sólo "cosmológicas", "teológicas", "metafísicas", sino también "*lógicas*" o "*ideológicas*", término preferible por más amplio y, quizá por ello en el caso, menos equívoco. Y si todas las antinomías fuesen reducibles a *la* antinomía, que sería *ideológica*, resultaría lo antinómico metafísico dependiente de lo antinómico ideológico. Bien pudiera ser que las propias antinomías kantianas dependieran en el fondo más *de los conceptos* mismos de los existentes metafísicos que *de éstos*.

Empecemos por examinar la primera de las antinomías kantianas, en la parte en que es referente al espacio: el mundo tiene o no tiene un límite espacial. No puede *concebirse* el mundo *real* teniendo un *límite* espacial más que *concibiendo* un *posible* mundo o espacio más allá del límite. No puede *concebirse* el mundo *real* no teniendo un *límite* espacial más que *concibiendo* —*éste*: un *posible* límite más allá del cual no lo tendría. Concebir lo limitado *o* lo ilimitado es concebir lo limitado *y* lo ilimitado en correlación irrompible, concibiendo el *límite* mismo entre ambos. Ahora es la cuestión la elección entre los dos conceptos o concepciones, igualmente posibles, efectivas, como concepciones o conceptos, como *real* una de ellas y puramente *posible* en el sentido de puro concepto o concepción la otra. Pero en el punto de esta elección es donde resulta que habría razones igualmente concluyentes para elegir cualquiera de las dos, o que no hay razón verdaderamente concluyente en definitiva para elegir ninguna de las dos. Y ésta viene a ser la nueva cuestión: por qué no habría razones verdaderamente concluyentes para elegir entre dos conceptos o concepciones contradictorias la real y la puramente posible o conceptual, siendo así que, lógicamente, de dos proposiciones tales tienen que ser la una verdadera y la otra falsa. La explicación a la kantiana sería: porque son proposiciones cuyos conceptos no objetivan fenómenos, sino existentes metafísicos, y el único criterio para elegir entre proposiciones contradictorias sería la verificación fenoménica de sus conceptos, o que éstos objetiven fenómenos. O en otros términos: de toda pareja de proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa; de una pareja de proposiciones contradictorias cuyos conceptos objetivan fenómenos, podemos saber cuál es la verdadera y cuál la falsa por la conformidad de una con los fenómenos mismos objetivados; pero de una pareja de proposiciones contradic-

torias cuyos conceptos objetivan existentes no fenoménicos, sino metafísicos, no podemos saber cuál es la verdadera y cuál la falsa por nada. Pero esta explicación no hace más que imponer la cuestión definitiva: por qué pensamos parejas de proposiciones contradictorias, o simplemente conceptos contradictorios, como 'mundo espacialmente finito' y 'mundo espacialmente infinito', objetivantes de objetos no fenoménicos, o por qué concebimos existentes metafísicos. Y obsérvese que tan metafísico sería el concepto 'finito' como el concepto 'infinito', o el objeto del uno como el del otro, en cuanto que sería imposible concebir con ninguno de los dos objetos sin concebir con el otro, o pensar ninguno de los dos conceptos sin pensar el otro.

No es posible pensar proposiciones o conceptos contradictorios sin pensar, no simplemente uno como negación del otro, sino más bien cada uno como negación del otro: conceptos contradictorios son conceptos separados por el espacio del 'no', podría decirse, o distintos entre sí por el 'no' ingerido entre ellos. En esto no habría diferencia entre la pareja 'blanco'-'no blanco' y la pareja 'finito'-'infinito'. Pero en lo que habría diferencia (y radical) entre la pareja 'finito'-'infinito', (o cualquiera "sinónima" o "especial" de ella,) y cualquier *otra* pareja de conceptos contradictorios, (verdaderamente "*otra*", o no solapadamente sinónima, que no podría ser más que una pareja de conceptos *finitos*, a pesar de lo "*infinito*" de *lo no-blanco*, que en esto sería especial de aquélla, es decir, no en los conceptos, sino en los objetos de éstos)—sería en lo siguiente. *En* 'blanco-no blanco' no hay más 'no' que el ingerido *entre* ellos. Pero *en* 'finito-infinito' habría, además del 'no' ingerido *entre* ellos, otro 'no' *implicado* en 'finito' y negado por el 'no' ingerido entre ambos conceptos, o habría una *negación de la negación*, algo así como: finito = no, in-finito = no-no. 'Blanco' es un concepto "*positivo*", en el sentido de objetivar cualidades individuales, físicas, fenoménicas. Pero 'finito' no objetiva nada equiparable. Y no simplemente porque sea un concepto (de) relación y las relaciones sean puros conceptos sin individuos, sino porque ni siquiera sería equiparable a los conceptos (de) relaciones —"*positivas*", "*constitutivas*" de los entes o existentes, como las caracterizó, en contraposición al 'no', lección anterior. 'Finito', 'infinito' son 'lo que tiene fin o límite', 'lo que no tiene fin o límite', y 'límite' no es el concepto de una relación positiva y constitutiva, sino de una relación *diferencial, distintiva, separadora* de los entes o existentes, y en cuanto tal, si condición de posibilidad del *cosmos* en vez del *caos* de lo indiferencial, (de lo indistinto, del "todo junto" puramente "*potencial*", o de lo existente único y simple de Parménides,) tál a costa de la inserción de —un 'no' entre cada ente o existente y cada ente o existente: éste *no* es éste..., "*desconsti-*

tutivo" de la simplicidad y unicidad de lo existente, si "*constituyente*" del caos en acto de cosmos. "Límite" sería otro nombre del 'no' —entitativo y existencial. El propio 'no' no constituye un existente, pero sí existent*es* —cosmos. Y la cuestión definitiva, por qué concebimos existentes metafísicos, resulta reducida a la cuestión que ya nos había planteado el 'no': la de la razón de ser de éste.

Saltemos, como de un extremo a otro en cierto sentido, de la primera antinomía kantiana a *la* antinomía de nuestro curso. Lo primero así en la historia como en la vida individual, ha sido y es verse, imaginarse, concebirse, cada uno de nosotros, y "nosotros" somos aquí los seres humanos, como un existente miembro de lo existente, como objeto parcial o parte del objeto total, del Todo, objetivado por cada uno de nosotros a cada presente instante: realismo —ingenuo. Pero es un hecho la llegada en la historia, y por lo menos en las vidas individuales que llegan a conocerla, de un concebirse, si no imaginarse, ni menos verse, cada uno de nosotros, y "nosotros" no somos aquí más que los filósofos y los que podemos llamarnos su público, como el sujeto objetivante de todos los objetos, del objeto total, del Todo, en posición directa, incluso, por ende, de sí mismo, en posición refleja, aunque en acto de objetivación a su vez no objetivado —sino en acto de objetivación a su vez no objetivado, y así indefinidamente: idealismo— radical. Una vez conocida esta posibilidad, puede actualizarse *ad libitum*. Es como lo que pasa con ciertos dibujos, que pueden verse en hueco o en relieve, según se quiera y en cuanto se quiere, sin más que un pequeño movimiento de percepción, y apercepción; casi como el del conmutador que enciende o apaga una lámpara, aunque el verlos en hueco, o en relieve, sea lo primero y lo constante, como el tener la lámpara apagada —de día y encendida de noche. Análogamente, nos basta un pequeño movimiento de apercepción y concepción para vernos, imaginarnos, concebirnos, cada uno —como una de las personas que estamos en esta sala— en el mundo —como el sujeto del que son objetos las personas que están en esta sala, esta misma, el mundo entero, porque él ya no está *entre* tales personas, ni *en* la sala, ni *en* el mundo, que están allí *para* él, sino *en* él— concebirnos, imaginarnos, vernos, otra vez, como las personas que estamos en esta sala, en el mundo —y así podríamos continuar alternativa e indefinidamente, si no fuese por el deber de continuar más bien con la clase, o la lectura y audición de la lección— y quizá más por no parecernos el jueguecito plan suficientemente atractivo de vida eterna como eterna bienaventuranza. Mucho más atractivo es, en efecto, interrumpir el juegecito con el planteo y el esfuerzo de resolución de este problema: ¿cuál de las dos maneras de vernos, imaginarnos, concebirnos, es la verdadera y cuál la falsa?

—¿La primera en la vida individual y en la historia? —Pero ¿por

qué serían más verdaderas las vistas, imágenes y concepciones de la infancia del individuo o de la Humanidad que las de la madurez de uno y otra?

—¿Las de esta doble madurez? —Pero ¿por qué —la maduración del individuo y de la Humanidad?

—¡El problema no tiene sentido! Las dos son igualmente verdaderas, puesto que las dos son igualmente tan posibles como son efectivas. —Pero no simultáneamente, sino en sucesivo alternar. Las dos visiones-imaginaciones-concepciones se excluyen mutuamente: como concepciones son contradictorias: 'yo soy un objeto entre mis objetos', 'yo no soy un objeto entre mis objetos, sino el sujeto de mis objetos', 'yo no soy el sujeto de mis objetos, sino un objeto entre mis objetos'. ¿O 'yo soy el sujeto de mis objetos *y* uno de éstos' o 'yo soy uno de mis objetos *y* el sujeto de éstos? Sólo que éstos "*y*" no son de simultaneidad, sino de sucesión y alternación —o volvemos al punto de partida. Entonces, ¿quiérese decir que *la realidad misma* es *ahora* una totalidad de objetos y *ahora* un sujeto (—no sería exacto decir "una totalidad de objetos *para un sujeto*", puesto que éste no es tal sino en la otra concepción y momento, ni "un sujeto *objeto*", puesto que el sujeto no es objeto más que en la otra concepción y momento—) y que *la realidad misma* es *ahora* una totalidad de objetos y *ahora* un sujeto *a capricho de nuestra voluntad* —de jugar a las concepciones del mundo; más aún, a capricho de las voluntades de cada uno de nosotros, de los que ahora mismo puede uno estar viéndose y viendo a otro como miembros de esta clase y del mundo y el otro estar concibiéndose como sujeto de esta clase y del mundo y concibiendo al primero como miembro de una y otro? . . .

Sentido tiene, por tanto, las siguientes preguntas comparativas: ¿Por qué no habría razones verdaderamente concluyentes para elegir entre dos conceptos o concepciones contradictorias la real y la puramente posible o conceptual, siendo así que, lógicamente, de dos proposiciones tales tienen que ser la una verdadera y la otra falsa? —¿Por qué no habría razones verdaderamente concluyentes para elegir entre las dos contradictorias concepciones del mundo realista e idealistas la verdadera y la falsa? Y esta pregunta es mucho más grave que la anterior. Porque la primera respuesta dada a la anterior no parece poder darse a ésta. De una pareja de proposiciones contradictorias cuyos conceptos objetivan existentes no fenoménicos, sino metafísicos, no podemos saber cuál es la verdadera y cuál es la falsa por nada. Pero el concebirnos como sendos objetos entre objetos o sendos objetos de objetos ¿no objetivan igualmente fenómenos? ¿no es tan fenoménico el vernos en esta sala como el concebirnos sujeto que la ve —o este concebirnos como aquel vernos? . . .

¿Por qué pensamos parejas de conceptos contradictorios como 'mun-

do espacialmente finito' y 'mundo espacialmente infinito', objetivantes de objetos no fenoménicos, o por qué concebimos existentes metafísicos? —¿Por qué pensamos una pareja de concepciones contradictorias como 'pura totalidad de objetos' y 'puro sujeto de objetos', objetivantes, al parecer, de objetos fenoménicos y no metafísicos, pero ante la cual estamos como ante el concebir existentes metafísicos?

La cuestión de por qué concebimos existentes metafísicos resultó reducida a la cuestión que ya nos había planteado el 'no': la razón de ser de éste. ¿Resultará reducida o reducible a esta cuestión también la que nos han planteado los concepciones realista e idealista del mundo? ¿qué pueden tener que hacer el vernos como objetos o el concebirnos como sujetos con el decir "no", pensar 'no' —o 'inexistente'—, con el negar?

Por el momento insistamos en la relación entre los extremos de uno de los cuales saltamos al otro y pasemos luego a lo intermedio entre estos extremos; en suma: reducción de las antinomías metafísicas e ideológicas a *la* antinomía.

El sujeto que se concibe a sí mismo como tal *no puede* seguir concibiéndose como se concebía mientras se concebía como un sujeto parcial de su objeto total. El sujeto como tal ya no es *parte* del objeto total. Es sujeto *del* objeto *total. Trasciende,* pues, sobre el objeto total. Es *sujeto trascendental.* El idealismo no puede quedarse en idealismo empírico. Éste es un quedarse a medio camino —inconsecuentemente. El sujeto del idealismo empírico no es más que el sujeto que bizquea, por decirlo así, viéndose derechamente como sujeto y torcidamente todavía como el objeto parcial como el que se veía antes de verse como sujeto, con lo que enturbia el verse derechamente como sujeto y se impide el verse así plenamente. El idealismo es, con forzosa consecuencia, idealismo trascendental. Lo es, incluso, no sólo según lo anterior, sino también según lo siguiente. El sujeto del objeto total no puede ser el sujeto meramente percipiente, ni externa ni internamente, ni el meramente imaginante, porque, no sólo del objeto total son parte objetos del puro pensamiento, sino que el mismo objeto total, o la totalidad de los objetos, lo existente, concíbase como finito o como infinito, por ser 'infinito' concepto metafísico, y por ser concepto metafísico 'finito' por su correlación con "infinito', es objeto del puro pensamiento: el sujeto del objeto total, el sujeto trascendental, no puede ser, en *"suma"*, más que el sujeto pensante, concipiente. Mas vimos, en paso anterior del curso, que lo menos que los conceptos constituyen los objetos concebidos u objetivados con ellos es *parcialmente; entonces,* ningún movimiento más natural que el del sujeto trascendental a la constitución *total* de los objetos de *sus* conceptos por éstos: la *trascendentalidad* del sujeto mueve a éste a la *totalidad* de la constitución de los objetos por los conceptos. Seme-

jante sujeto de semejante conceptuación o concepción tampoco puede dejar de concebirse a sí mismo como infinito, incluso concibiendo su objeto total como finito, como una parte finita de su infinitud, en el seno de ésta, que lo desbordaría o trascendería por todos lados. Porque puede concebir su objeto total tan infinito como él —identificándolo consigo: un sujeto trascendental que se concibe a sí mismo y sólo a sí mismo es lo que sería todo, el Todo— como en Hegel, que hace así del dios aristotélico, que se piensa únicamente a sí mismo, haciendo del sí mismo el mundo, un divino mundo que se piensa a sí mismo o un divino pensamiento que se piensa a sí mismo y es el mundo. Pues por todas las anteriores vías vino a ser Hegel, incluso singularmente su *Lógica*, la "*entelequia*", el acto final perfecto, de *la* Filosofía —*no* de la filosofía *de la filosofía*. Una consecuencia más del idealismo trascendental es que el sujeto trascendental no pueda menos de concebirse a sí mismo como *único;* lo que quiere decir que el mísero sujeto que es cada uno de nosotros mientras se concibe a sí mismo como parte de su objeto total, acaba concibiéndose a sí mismo en la máxima sublimación o con la máxima sublimidad literalmente "concebible" y, forzasamente, dejando a sus congéneres seguir en su mísera condición de partes de su objeto total, o dejando él de ser congénere de ellos en una absoluta "*soledad*" —que viene de "*solo*". Consecuencia final: concebirse a sí mismo como —Dios.

Pasemos ahora revista a las combinaciones de los términos de la antinomía de la finitud y la infinitud —ya espacial y temporal y entitativa— del mundo y los de *la* antinomía, del sujeto y el objeto.

El sujeto que se concibe como objeto parcial de su objeto total, conciba éste como finito o infinito, no puede concebirse a sí mismo *tan* infinito como su objeto total —o no más que como finito— relativamente a la infinitud del todo. Las filosofías realistas han concebido, o el mundo infinito, o un Dios infinito, que daría la infinitud al objeto *total*, y sujetos finitos en todo o infinitos existencialmente, pero no entitativamente. Yo no sé que haya una filosofía de sujetos de ente y existencia finitos en un mundo de ente y existencia finitos. Puede pensarse que sería debido a la incomprensibilidad de la creación de la nada absoluta y la aniquilación igualmente absoluta. Pero ya pudimos percatarnos de lo poco convincente de esta razón de incomprensibilidad. Habrá que buscarle a la inexistencia histórica de la única filosofía "*finitista*" absoluta otros —"*motivos*".

El sujeto trascendental puede, en cambio, concebir su objeto total de las dos maneras que indiqué hace un momento: como finito o como infinito, aunque la consecuencia "*final*" de la totalidad de la constitución de los objetos por los conceptos sea la identificación del sujeto infinito y su objeto infinito, en la única filosofía "*infinitista*" absoluta.

O en conclusión: cuatro combinaciones posibles de las dos antinomías de referencia:

sujetos finitos *en* mundo finito: finitismo absoluto;
sujetos finitos *en* mundo infinito, divino o no, o creado por un Dios infinito;
sujeto infinito *de* mundo finito;
sujeto infinito *de* mundo infinito —de sí: infinitismo absoluto;

y de estas cuatro combinaciones, las dos extremas, las del finitismo y del infinitismo absolutos, las dos más consecuentes consigo mismas y con todo; y sin embargo, en la historia pensadas prácticamente con exclusividad solas la segunda y la cuarta, la de sujetos *finitos,* pero *en* un mundo *infinito* o creado por un Dios *infinito,* y la del Sujeto-Objeto infinito.

El jueguecito era, pues, en el fondo semiinconsciente lo que es en la rigurosa cima de la conciencia plena:

hénos aquí concibiéndonos como unos vulgares estudiantes y profesor de Filosofía en esta sala —pero en este mundo infinito o creado por Dios; ¿se ofenden ustedes porque les haya calificado de "vulgares", aunque lo haya hecho en mi compañía y añadiendo que en un mundo "*infinito*" o "creado por Dios"?:

un golpecito de conmutador —metafísico, y:

h*eme* aquí —diga también cada uno de ustedes para *sí*— Sujeto único, infinito, de —mí mismo, en cuyo mi seno son objetos parciales de mi pensamiento *esos* estudiantes —y profesor— en *esa* sala . . .

¿Será posible elegir por "*razones*" entre ambos términos —o se elegirá de hecho entre ellos por tan "*irracionales motivos*" como— la manifiesta *humildad* capaz de contentarse con no ser más que un vulgar profesor o un vulgar estudiante en una sala —aunque con el solapado *orgullo* de serlo en un mundo infinito o creado por un Dios infinito, o la descarada *soberbia* incapaz de contentarse con nada menos que ser *el* Sujeto-Dios mismo? . . .

Pero antes de responder a esta interrogación, nada retórica, en las dos lecciones siguientes, debemos dedicarnos a atar el cabo que aún está suelto: la reducción de las antinomías kantianas a las ideológicas y de éstas a *la* antinomía —de todas las filosofías a *la* antinomía del realismo-idealismo.

Mas las antinomías kantianas de la infinitud por adición (primera) y por división (segunda) del mundo en el espacio y en el tiempo, y de la contingencia de todos los existentes fenoménicos o un existente necesario y nouménico o metafísico (cuarta), han tenido su lugar en las pasadas lecciones del curso: la última no es nada distinto de la concepción de una existencia infinita por la incompren-

sibilidad de la finita y del ente capaz de la infinita y esta concepción y las primeras antinomías son parte del sistema de los correlativos finitos e infinitos. Podemos ya, pues, abandonar a Kant; en este punto del curso es lo debido precisar la conexión pura y simplemente de sus propios contenidos: los infinitos y las antinomías ideológicas, singularmente *la* antinomía.

Los infinitos no son objetos fenoménicos, sino puros objetos de conceptos que los conciben como imposiblemente fenoménicos. Consecuencia: los objetos fenoménicos no dependen de los conceptos de ellos como dependen de los conceptos de ellos los existentes metafísicos. Los conceptos de los objetos fenoménicos deben regirse por éstos en la medida en que no constituyan éstos totalmente, sino sólo parcialmente. De esta forma no pueden regirse por los existentes metafísicos los conceptos de éstos. Más bien, a la inversa, los existentes metafísicos no podrán dejar de compartir la suerte que a los conceptos de ellos deparen las maneras de concebir los conceptos mismos en general. Y con estas maneras tampoco podrán dejar de estar en esenciales relaciones funcionales las dos concepciones integrantes de la antinomía. De ésta es parte la constitución parcial o total de los objetos por los conceptos.

¿Son los conceptos meros actos psíquicos, modos activos individuales de sustancias psíquicas individuales y fenoménicas? De raíz, imposible el idealismo trascendental: los conceptos del sujeto trascendental, que ya no es ninguna sustancia psíquica individual, tampoco pueden ser meros actos psíquicos, modos individuales; y hasta será dudoso que sean fenoménicos, si es imposible que lo sea su sujeto infinito: la infinitud del sujeto trascendental impone que el paso del sujeto empírico al trascendental sea el paso de lo fenoménico a lo metafísico descrito en la lección anterior. He aquí cómo el idealismo trascendental es metafísica, aun cuando su fundador y los secuaces de éste pensaban con él eliminar justo toda metafísica.

¿Hay conceptos ideales? De raíz, imposible el empirismo, realista o idealista: además de los *individuos* sustanciales y modales, físicos y psíquicos, fenoménicos y metafísicos, hay existentes no individuales, *ideales*, ideas a la platónica.

¿No hay más que sujetos individuales *con* conceptos psíquicos? *Puede* haber constitución *parcial* solamente de los objetos por los conceptos, y existentes gnoseológicamente más allá de los fenómenos físicos y psíquicos para tales sujetos, por caso sumo, un Dios como el del teísmo.

¿Hay un sujeto trascendental *de* conceptos ideales? *No puede* haber nada trascendente ni ontológica ni gnoseológicamente a los conceptos que integran su infinitud o a ésta. No puede haber más que constitución total de los objetos por los conceptos. El sujeto tras-

cendental es incompatible con un mundo que no sea parte de él o que no sea él mismo, como es incompatible con un Dios que no sea él mismo o lo único divino posible, en el sentido del panteísmo.

Mostradas así las conexiones esenciales entre *la* antinomía, las antinómicas concepciones de los conceptos y las antinómicas concepciones de los infinitos y de los correlativos finitos —y señalado anteriormente cómo los infinitos y los finitos entrañan la negación y plantean la misma cuestión definitiva que ésta, hemos rematado la penosa ascensión hasta la cima del curso: la razón de ser de las categorías sumas de la filosofía toda a lo largo de toda su historia, y de la razón humana o de la racionalidad que define al hombre, a saber, las categorías de inexistencia e infinitud y la categoría —misma de razón de ser, o la esencia de la filosofía, de la razón y del hombre.

LECCIÓN XVII

LA RAZÓN DE SER Y LA NATURALEZA HUMANA

Hemos llegado al punto culminante del curso. Es conveniente echar una mirada retrospectiva al curso, para justipreciar lo culminante del punto a que hemos llegado.

Partimos de la fenomenología de la expresión verbal. Por las razones siguientes. La Filosofía tiene por objeto al par último y radical a sí misma: el curso se concibió y se ha desarrollado como un curso de Filosofía de la Filosofía. La Filosofía se presenta ante todo como expresión verbal de pensamientos, o como pensamiento expresado verbalmente: se trataba de caracterizar la expresión verbal y el pensamiento expresado por ella, en general, para proceder a diferenciar lo especial y esencial de la expresión y el pensamiento filosófico, o definir la Filosofía. La Filosofía debe partir de lo dado, y lo dado parece ser justo el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente: mas la expresión verbal misma es más patente y aprehensible que el pensamiento que en ella es patente y aprehensible.

La fenomenología de la expresión verbal enseña cómo ésta se halla polarizada hacia los objetos de los conceptos notificados por las expresiones, lo mismo en posición directamente polarizada hacia objetos que no son conceptos, (o más ampliamente, expresiones,) que en posición reflejamente polarizada hacia las expresiones mismas objetivadas, o más particular y propiamente hacia los conceptos mismos objetivantes objetivados a su vez con otros a su vez no objetivadas. Los objetos se impusieron así como el objeto de la fenomenología de la expresión verbal que prevalece sobre todos los demás, a los que abarca.

La fenomenología de cualquier objeto es cimera y propiamente la definición o caracterización de su esencia. La fenomenología de los objetos, sin más, es cimera y propiamente la caracterización o definición de la "*objetividad*". Ésta plantea el problema de su dependencia o independencia relativamente a los conceptos objetivantes, o el problema de la "*existencia*". Ésta, a su vez, se presenta como un modo relativo, de presencia —que plantea el mismo problema de relación a los conceptos, confirmando la relación entre ella y la

objetividad—, y activo, del "*ente*"; modo que se concibe como finito en unos entes e infinito en otros, requiriendo la finitud o la infinitud de los respectivos entes mismos. 'Finitud' e 'infinitud' son conceptos correlacionados por la negación por excelencia, el concepto:

Así nos vimos conducidos a examinar la negación en general, singularmente la negación por excelencia, el concepto 'no', y particularmente los conceptos negativos 'inexistencia', correlato esencial de 'existencia finita', 'existencia infinita' o 'infinitud existencial', peculiar correlato de 'inexistencia', 'finitud entitativa' e 'infinitud entitativa', esencialmente correspondientes a los de 'existencia finita' o 'inexistencia' y 'existencia infinita' o 'infinitud existencial'. Estos conceptos son los principales de la Filosofía toda a lo largo de toda su historia. Con lo que resulta que la fenomenología de la expresión verbal conducente a ellos revela ser *la* Filosofía como Filosofía de la Filosofía. Mas de todos ellos se destacan los de 'inexistencia' e 'infinitud entitativa' como los cardinales en el sentido de ser de la existencia de existentes inexistentes en tiempos distintos de los de su existencia, y singularmente de la existencia de *lo existente*, en posible relación; forzosamente intemporal, con 'la nada', de lo que la Filosofía pretende dar razón con su concepción suma, la de un ente infinito como conjunto de las "*composibles*" perfecciones o bienes infinitos, o como conjunto de todos los contrarios y esencial o infinitamente existente, o 'infinito' en sentido plenario, o Dios. Los conceptos 'no' e 'inexistencia' revelaron ser *sinónimos*. Los conceptos 'finito' e 'infinito' revelaron, no sólo estar correlacionados por el 'no' o la 'inexistencia' como todos los conceptos contradictorios, sino entrañar un 'no' o una 'inexistencia' en forma de una negación de la negación. El punto a que hemos llegado en el curso es el de *dar razón de los conceptos negativos cardinales*, 'inexistencia', singularmente total o 'nada', 'infinitud', singularmente plenaria, entitativa y existencial, o 'divina' —y del concepto mismo de 'dar razón de ser'.

El pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente es esencialmente discursivo. La unidad elemental del discurso del pensamiento es el raciocinio. En este sentido es el pensamiento la razón, a su vez en un primer sentido. Los raciocinios del pensamiento discursivo están dominados por ciertos conceptos, las categorías —de la razón, en este segundo sentido. Entre las categorías resultan ser las cardinales, según lo expuesto, las cardinales y radicales y supremas, las negativas y singularmente la infinitud divina— lo que da dos sentidos más de la razón humana: facultad de negar con conceptos y de concebir lo infinito, singularmente a Dios. Dar razón de estos conceptos es, pues, dar razón de la razón misma, no sólo de la filosófica, sino de la humana en general, o de ésta culminando en la filosófica, o darse la razón humana tal razón de sí. La razón es

lo que define al hombre, la esencia de éste. Tal darse la razón de sí, es darse el hombre mismo la última razón de sí posible.

Mas para que ésta sea verdaderamente última es menester que el dar la razón razón de ser de sí acabe en el ápice de dar razón de ser de este mismo concepto de 'dar razón de ser'.

Y tal va a ser el tema de esta lección: dar razón de ser de los conceptos de 'inexistencia', y singularmente 'nada', 'infinitud', y singularmente 'divina', y del concepto mismo de 'dar razón de ser'.

'Razón de ser' es concepto que requiere otros: el de aquello *de que* dar (la) razón; el de aquello *que* es la razón dada de lo anterior, o *lo que* da (la) razón; el de aquel *que* da (la) razón, *el que* la da; y el de aquel *al que* se da (la) razón.

Aquello *de que* dar razón no puede ser en definitiva más que un existente, o su ente, o su existencia —porque no hay más. Pero no sólo *puede ser todo* existente, ente o existencia, sino que *tiene* que serlo. *Hay* que dar razón de — *todo*: postulado universalista esencialmente inherente al concepto mismo de 'dar razón'.

Lo que da razón, o las razones dadas de las existencias y entes de los existentes no pueden ser más que éstos, o sus entes o existencias, porque tampoco hay más. Así de unos existentes, sus entes o existencias, son razón otros, aquellos que están con ellos en relación de poder dar razón de ellos; de todos los demás, uno, que, sea distinto de los demás, sea el conjunto total de ellos, habrá de ser razón de sí mismo.

El que da razón es el hombre: todos los hombres andan continuamente dando razones de una u otra — "*cosa*"; pero el que da razón de todo es *el filósofo* — ¿o Dios? ... La Filosofía ha venido siendo históricamente desde sus orígenes la pretensión —y la convicción, de dar razón de todo siquiera "*en principio*" o "*por (los) principios*" (Aristóteles), por una vía o rodeo u otros. La Filosofía ha sido así la encarnación por excelencia del anterior postulado universalista.

Aquel *al que* se da razón — de una u otra "cosa", puede ser un sujeto distinto del que la da, o este mismo, cuando se da razón de algo a sí mismo; pero aquel *al que* se da razón *de todo* es *el filósofo* mismo— ¿o Dios? ... El filósofo es el único hombre que da razón de todo —por ende, primaria, radicalmente, a sí mismo, sin dejar por ello de darla esencialmente a la demás.

Ahora se trata de dar razón de unos *conceptos*. De los existentes que son los conceptos no pueden dar razón más que los otros existentes que están en relación con ellos: las expresiones que los notifican, sus objetos, los sujetos que los piensan con las emociones y mociones significadas por las expresiones que los notifican, y los destinatarios.

Hay filosofías que han pretendido dar razón de los conceptos

por las expresiones: más propiamente que ninguna, el nominalismo. Pero refutadas parecen por la fenomenología. Si la existencia de conceptos meramente psíquicos o/y de conceptos ideales puede ser una antinomía, la de conceptos, psíquicos o/e ideales, distintos de las expresiones mismas, no parece ser ninguna. Los conceptos negativos, precisamente, serían una instancia definitiva contra la reducción de los conceptos a las expresiones. El nomilalismo pretende que los nombres son puros signos individuales *físicos* de individuos físicos o psíquicos. Pero el "no" será puro signo individual *físico* ¿de qué individuos, ni físicos ni psíquicos?

Otras filosofías han dado razón de los conceptos por los objetos de éstos: las realistas y empiristas. Y puede concedérseles la razón para los conceptos —*positivos;* pero no para los negativos. Éstos, precisamente, vuelven a ser una instancia definitiva, sólo que ahora contra todo empirismo realista de los conceptos. 'Hoja', 'blanco', 'amarillea', son conceptos que podría el hombre pensar porque allí están los perceptos de *esta hoja, su blanco y su amarillear* —o las sensaciones apercibidas con tales conceptos. Pero 'infinito' es un concepto que no puede el hombre pensar porque esté ahí *fenómeno* alguno que le corresponda como a 'hoja', 'blanco', 'amarillea' *esta hoja, su blanco,* y *su amarillear,* según comprobamos en la lección anterior. E 'inexistente' y 'nada' son conceptos que no puede el hombre pensar porque esté ahí —existente alguno, ni fenoménico ni *metafísico,* que les corresponda como a 'hoja', 'blanco', 'amarillea' *esta hoja, su blanco* y *su amarillear,* ni quizá siquiera como a infinito' el infinito concebido: el concepto de un 'infinito' concibe *este mismo* como distinto de él, el concepto; el concepto de un 'inexistente' no concibe como distinto de sí sino *al existente.* En los términos de la denotación y la connotación, los únicos justos para estos fenómenos del concepto: los conceptos *denotantes* de objetos *fenoménicos* podrían tener su razón de ser en éstos; pero los conceptos *denotantes* de objetos *metafísicos* no podrían tener su razón de ser en éstos —y los conceptos *no denotantes* de objeto alguno no podrían tener su razón de ser en objeto alguno. No se olvide que conceptos metafísicos como los de 'infinito' y 'finito' entrañan el negativo 'no'.

Mas si los conceptos negativos no pueden tener su razón de ser ni en las expresiones ni en los objetos, o la tienen en los sujetos y en las emociones y mociones de éstos —o no tendrían razón de ser— contra el repetido y *esencial* postulado.

Ahora bien, si los conceptos negativos tuviesen su razón de ser en los sujetos y sus emociones y mociones, dada no sólo la igual "*conceptualidad*" de ellos y los positivos, sino además la correlación de ciertos conceptos positivos con los negativos, parece que, si no todos los conceptos positivos, por lo menos los correlativos de los negati-

vos, hayan de tener su razón de ser en lo mismo que estos últimos. ¿Cuál, pues, la razón de ser, no "*objetiva*", sino "*subjetiva*", de los conceptos de 'inexistencia' y 'nada' y de 'infinitud divina' y de 'razón' de 'ser'? Ésta es la cuestión. Accesorias, las de aquel *que* la dé y aquel *al que* la dé.

Los conceptos de 'inexistencia' e 'infinitud' son conceptos con los que se conciben o interpretan ciertos fenómenos: los fenómenos por excelencia, los de la fenomenidad: presencia, aparición, desaparición de entes. La inexistencia reveló ser la concepción de una '*ausencia total*'. La 'infinitud divina', en cuanto existencial, equivale a la concepción de una '*presencia sin ausencia* alguna'. Partamos de la concepción de la ausencia — vulgar, de la ausencia como existencia o presencia en — ausencia, en lugar distinto del de presencia a *un* sujeto. ¿No nos conducirá a la concepción de la ausencia total, de la ausencia total, de la inexistencia, y de la presencia sin ausencia? ...

En este momento "*noto*" la ausencia de un asistente a este curso. ¿Cómo la "*noto*"? Comparando una imagen de esta sala con la de una persona en un lugar y el percepto de esta misma sala con una silla en el lugar de la persona — o un percepto distinto del de la persona en cada lugar de la sala en que pudiera estar la persona; e imaginándome a ésta presente en un lugar distinto de esta sala. ¿Es todo? No. La ausencia de la persona *la noto así*. Pero *¿por qué la noto?* Para que la note es menester una "*razón*". De esta sala están también ausentes en este momento otros asistentes al curso, y no he notado su ausencia hasta este otro momento ... En la vida estamos constantemente notando ciertas ausencias, y no notando otras, tan efectivas y que por ende podríamos notar. He notado la ausencia de la persona aludida *porque me interesa su presencia y por lo mismo me apena su ausencia.* He notado la ausencia de las otras personas aludidas cuando me ha *interesado* para poner un ejemplo de contraste —que ha acabado siendo inmediatamente de confirmación. En la vida notamos las ausencias de las personas y cosas de las que nos interesa la presencia —o la ausencia: porque pudiera haber notado la ausencia de la persona primeramente aludida, no por interesarme su presencia y apenarme su ausencia, sino por *interesarme su ausencia y alegrarme de ella,* por *aborrecer su presencia,* si, por caso, fuera un criticón de mi curso que me fuera antipático. Las únicas ausencias que no notamos son las de lo que nos es absolutamente indiferente. ¿Es ya todo? Tampoco todavía. Si la presencia o la ausencia de personas y cosas nos interesan, *queriendo la presencia y no queriendo la ausencia, o no queriendo la presencia, sino queriendo la ausencia,* o nos son indiferentes, es porque las "vivimos" o concebimos *vinculadas a nuestra propia vida, a nosotros mismos,* en forma favorable o desfavorable, grata o ingrata, y porque *estimamos, apre-*

ciamos favorable o desfavorablemente nuestra propia vida, o nos queremos bien o nos aborrecemos más o menos, nos afirmamos o negamos, a nosotros mismos: la presencia de la persona repetidamente aludida me interesa y su ausencia me apena, por ser la persona de un amigo cuyos juicios sobre mis ideas tengo en mucho; sobre mis ideas, que estimo cuanto me estimo a mí mismo como aquello que soy esencialmente, profesor de Filosofía; pero si yo no me estimara a mí mismo nada como tal profesor, antes por decepción de la Filosofía después de haber hecho de ésta "*profesión de vida*", sintiera *taedium vitae*, o por falta de talento para la Filosofía y a pesar de ello haber hecho de ésta erróneamente tal profesión la aborreciera —zorro ante uvas demasiado altas, pero no verdes— y aborreciera la vida y me aborreciera a mí mismo, es seguro que aborreciera igualmente la presencia de quien con ella me obligara a ejercer, más continua o más intermitente, mi profesión, y experimentara un torvo regocijo de la ausencia que me dejara en libertad de olvidarme de la filosofía y de mí mismo. Todo lo anterior hubiera podido decirlo en términos más técnicos; notamos la presencia o ausencia de los *existentes*, etc.; pero hubiera sido decirlo en términos innecesariamente, incluso contraproducentemente, menos vivos —y hasta menos propios, que no en todos los casos es lo más propio lo más técnico. Pero pasemos de la presencia y la ausencia vulgares a la existencia, que es también presencia, y a la ausencia total que sería la inexistencia. Y pasemos de las primeras a las segundas simplemente *extremando* aquéllas hasta éstas.

Supongamos que la ausencia de la repetida fuera por —lo que no quiera Dios en el más largo tiempo posible: "*por causa de muerte*" — que, por lo pronto, no quiera Dios anterior a la mía. No *necesito* dejar, ni siquiera de imaginarme, a la persona presente en un lugar distinto de —*todos* los lugares de presencia a mí; pero sí necesito concebirla desaparecida de todos estos lugares para siempre. Ya sólo esto hace que el correlato de su ausencia no sea una presencia cualquiera, como en esta sala, sino la presencia en el sentido de la *existencia*: la persona ha dejado de *existir* —para mí, por más que siga existiendo en la otra vida, en el otro mundo. Quiere decir que la persona ha dejado de tener con mi propia vida, con mi propia existencia, conmigo mismo, todo vínculo que no sea posible vínculo del alma de un difunto con los supervivientes. Mas sin necesidad de no *creer* en la inmortalidad del alma, *puedo* — *concebir* a la persona aniquilada, *inexistente*, y esto me basta para concebirla desvinculada ya de mi propia existencia, de mí mismo, salvo por los vínculos posibles de un inexistente con un existente capaz de recordarlo... Pues bien, si ya me apenaba la ausencia de la persona cuando podía imaginarla presente en un lugar distinto de esta sala,

cómo no —me apesadumbra simplemente concibiéndola *total*— y cómo esta concepción y la consiguiente pesadumbre refuerza retroactivamente el interés por su presencia, por su existencia toda. Pero ¿por qué concebir a tal persona aniquilada, inexistente? ¿Por qué no imaginarla inmortal en la otra vida, en el otro mundo? —que es mucho más consolador, justo porque mi interés por la persona se consuela de su efectiva muerte y *concebible inexistencia* imaginándola, *concibiéndola existente*, en otra vida o mundo, *infinitamente*.

Pero supongamos que fuese el antipático criticón el difundo. Como yo soy persona de muy malos sentimientos, me alegraría de su muerte —y hasta de concebirlo aniquilado: mi aborrecerle me movería a concebirlo inexistente, y hasta a pensar demoniacamente: lástima que no puedo aniquilarlo más que *in mente*. Consideremos, en fin, mi propio caso: decepcionado de la Filosofía por haber hecho profesión de ella sin tener talento para ella, arrastro un hipócrita resentimiento contra ella, un radical *taedium vitae*, un radical *odio* a mí mismo — y a todo; en cuanto los quehaceres o negocios de la vida dejan de hacerme su presa, en cuanto tengo un rato, un momento, de ocio— maldito, me doy cuenta de que preferiría no existir, en absoluto, pero que me falta el valor para darme muerte, sobre todo no estando absolutamente cierto, sino pensando no poder estarlo, de que la muerte sea la inexistencia, y reitero una volición nihilista embebida en la desesperación de pensar que no puedo aniquilar a lo existente más que *in mente*.

Pero ni mi caso es exclusivamente como acabo de — confesar. Con lo que acabo de confesar de él debo confesar también que alternan otros pensamientos y sentimientos, otras concepciones y emociones y mociones: ¿por qué no habrá, realmente —me pregunto—, en vez de esta vida de incapacidad, de insatisfacción, de descontento, una vida de satisfacción, de contento, aunque fuese con las mismas incapacidades, o siquiera otra vida de compensación de ésta? ¿Por qué no habrá, realmente, un "Dios" que fuese posible justificar ante Epicuro, justificando sus simultáneos saber y poder y bondad con no haber creado más mundo que el del cielo ni más vida que la celestial?, y estas preguntas están empapadas en un desesperado afán de propio bien infinito, de infinitud divina, de *amor* al uno y a la otra, que no por desesperado deja de *concebir* estos infinitos o infinitudes, si no es que los concibe precisamente por desesperado —que el amor "*concibe*" así de la deseperación como de la esperanza.

Acaso con vanidad —no necesito añadir "*infundada*", porque la vanidad es ella precisa y propiamente por su falta de fundamento—, pienso haberles hecho asistir al espectáculo, al fenómeno, de la *generación*, en la intimidad del sujeto humano, de los conceptos de 'inexistencia' y 'nada' y de 'existencia infinita' y 'ente infinito' o divino,

por el amor y el odio a las existencias y entes, a los existentes ajenos *por* el amor y el odio a los propios. Y ahora se trata de generalizar, ahondar más aún, si cabe, y sistematizar completando.

Es un *hecho* que los conceptos 'inexistente' y 'nada', 'infinitud', existencial o entitativa, divina o no, que el hombre *no puede pensar* porque le impongan pensarlos los objetos fenoménicos que no tienen, sin embargo, *los piensa*: *creándolos*, pura y simplemente, "*movido*" por su amor y odio a los existentes ajenos y a sí mismo. Tal es la única razón de ser de ellos que se encuentra posible: o ella, pues, o ninguna, o tales conceptos no tendrían razón de ser.

El amor o el odio a sí mismo, ente y existencia, mueven a amar u odiar a los existentes en ciertas relaciones con uno mismo, a odiar o amar a los existentes en las relaciones contrarias con uno mismo; y estos amores y odios mueven a concebir infinita la existencia de los existentes amados y un existente infinito en ente y existencia, concebir el cual mueve a amarlo todo, y a concebir inexistentes los existentes odiados y hasta lo existente, por un universal odio, encarnado en el Demonio como "*el negador*", cual se encarna el bien y el amor en el Dios creador. Tengo que contentarme en esta lección con estas indicaciones sobre unos fenómenos de "*cruces*" muy complicados. Añadiré sólo un par de observaciones, por su importancia particular para la teoría de las categorías sumas o radicales.

Bien pudiera ser que el concebir la existencia no fuese lo primario y lo secundario el concebir la inexistencia, sino que únicamente el concebir existentes como inexistentes haya movido a caer en la cuenta de que existen —los existentes, en la cuenta de la existencia, o a concebir ésta en cuanto tal: ahí estarían presentes los entes; el odio a alguno movería a concebirlo inexistente, a aniquilarlo, siquiera *in mente*, aunque con voluntad de aniquilarlo en realidad, por desgracia, por suerte, impotente para pasar del concepto a un efecto real; y una vez conocida la posibilidad de concebir como inexistente, se temería por la posible inexistencia de lo amado, cayendo en la cuenta de su presencia, de su existencia. Tampoco se caería en la cuenta de la presencia, sino por la desaparición o la aparición.

'Finito' e 'infinito' entrañan el 'no', la 'inexistencia', el 'límite', el no ser lo uno lo otro, el no existir las relaciones notificadas por la cópula. La negación, la concepción de la 'inexistencia', es órgano de concepción de la 'infinitud', órgano de la "*infinitación*". La negación parece la potencia fundamental.

En todo caso, parece que de la ontología y la más radical y decisiva meontología latente yaciera el secreto en la erótica y la misología.

Ahora, el amor y el odio son a lo bueno y a lo malo, sea en correspondencia biunívoca o cruzada. Si biunívoca, bastaría decir "amar"

"odiar" para haber de sobrentender, respectivamente, "a lo bueno", "a lo malo". Si cruzada, habría unos rectos amor a lo bueno y odio a lo malo y unos perversos amor a lo malo y odio a la bueno. Mas cruzada o biunívoca amor y odio consistirían esencialmente en "*vivir*" el hombre lo que vive *como bueno o como malo*, en vivir bienes y males, en esta constitución o naturaleza moral, ética, que sería la radical de la humana, el *a priori* del hombre en el doble sentido de lo condicionante de la posibilidad de todo lo demás de él y de incondicionado para él, por lo menos en el sentido de la imposibilidad, para él, de *conocer* una condición de ella ni dentro de él, ni fuera de él, ni en el ancho mundo, ni en lo trascendente a éste.

Antes de ahincar más en este punto, es éste el de dar razón del 'dar razón de ser' o de la 'razón de ser' misma. Entre los bienes vividos como tales por el hombre, con amor o con amor u odio, figura el del *conocer— por las causas*, según la aristotélica fórmula ejemplar, clásica. El amor a este bien, también lo universaliza, lo "*infinita*", en la omnisciencia divina, que el hombre quisiera para sí. Y por infinitarlo en Dios, siente el hombre menesterosas de justificación todas las cosas y se siente a sí mismo menesteroso de justificación ante Dios —mientras no llega el filósofo a sentir a Dios menesteroso de justificación ante él.

En suma, el hombre ha acabado por reconocer en sí mismo una naturaleza radicalmente moral o ética, consistente en vivir cuanto vive como bienes o males, en vivir bienes o males, en amar u/y odiar bienes o/y males, y en potencia activa de crear, de pensar los conceptos de 'inexistente' e 'infinito' con extensión universal, de negar y aniquilar y de infinitar *in mente*.

La negación, pues es órgano de la infinitación, es *la* creación del hombre, es lo que el hombre introduce en la naturaleza, o lo que ésta introduce en su seno con el hombre, sea el hombre parte de la naturaleza, o sea un sujeto trascendental la naturaleza misma o continente de ella y de los hombres. Y no sólo las negaciones parciales de este o el otro ente o existencia, sino la total, la de lo existente, la nada —con peculiar reflexión sobre sí misma, singularmente aguda para el sujeto trascendental, que con ella se suicidaría trascendentalmente.

En los amores y los odios motivadores, creadores, de las categorías negativas, debe reconocerse lo más fundamental de *lo significado* por la negación verbal, lo más fundamental de la negación práctica: el negar parece significar más frecuente y propiamente odio que amor: la expresión del amor por medio de la negación resulta enrevesada; el afirmar lo infinito, singularmente el del bien, parece no poder significar más que amor: no por concebir el bien se lo amaría, sino que el *amar-lo-concebiría*.

—Entonces, cuando decimos y reconocemos simplemente que "esa hoja *no* es blanca", o notificamos el concepto de la 'inexistencia de la relación de sustanciación-modalización entre *la hoja* y 'el blanco' ', odiamos...

Lo expuesto es una teoría del *origen* de la negación, de las categorías negativas, que, una vez creadas, pueden *trivializarse* y *banalizarse*. Lo humano está transido de procesos análogos. Las pruebas de la existencia de Dios no pudieron ser inventadas más que por alguien para quien la existencia de Dios había menester de ser probada; una vez inventadas, pudo un Santo Tomás recogerlas y hasta perfeccionarlas, sin necesidad de dejar de creer en Dios ni siquiera en el instante de escribir el título *Utrum Deus sit*. Del apodo nombre propio de *César* derivó el nombre común *Kaiser* que llevaron varios varones, totalmente desprovistos de las prendas personales y nada autores de las acciones por las que el individuo Cayo Julio configuró la institución del *Emperador*.

Pero parece que el hombre tiene que reconocer que no puede dar razón de la existencia de un ente como él en lo existente. Nada de cuanto sabe científicamente de lo existente, incluyendo en ello hipótesis como la de la existencia de seres vivos y racionales en planetas de otros soles, le da razón de la existencia de un ente que vive, ama y odia, bienes y males y concibe la nada y un Bien infinito. Estas concepciones le dan tal razón, pero de ellas mismas no puede darse más razón que la de su propio ente. Entre éste y el ente de la naturaleza hay un hiato de irracionalidad irreducible.

Si se entiende por "razón pura", en un primer sentido, la parte *no-ética* del ente humano, las categorías, hasta las de 'la nada' y 'la infinitud divina', y por "razón práctica", en un primer sentido, la parte *ética* del mismo ente, el vivir, amar y odiar, bienes y males, y se entiende por "razón pura" en un segundo sentido, la "razón de ser" dada por la "razón pura" en el primer sentido, y por "razón práctica" en un segundo sentido, los "razones del corazón que la razón no conoce", que aducidas para dar razón de ser de pensamientos son, más propiamente que "*razones*" de la "razón pura" en los sentidos anteriores, "*motivos*" de la emocionalidad y mocionalidad para pensarlos, puede formularse la conclusión de esta lección en los siguientes términos, que sitúan las ideas expuestas en ella a la zaga de la tradición filosófica cuyo maestro máximo sería Kant: la razón pura puede dar razón pura de sí con los motivos de la razón práctica; pero no puede dar razón pura de la práctica con sus motivos; la razón práctica puede dar de sí y de la pura, no razones, propiamente, sino motivos.

Esta conclusión hace posible retrospectivamente una comprensión más concluyente de las antinomías: la mocionalidad y emocionalidad

motivan, por ministerio de la negación, concepciones contradictorias e irracionales en el sentido de la razón pura: natural que no quepa elegir racionalmente, en el mismo sentido, entre ellas, sino sólo "*optar*" por los mismos motivos irracionales de ellas, o mejor dicho, la motivación de ellas y la opción entre ellas serían originalmente un mismo acto de creación —pero que sea forzoso optar *entre* las dos de cada pareja o *entre* esta opción y no optar por ninguna de las de cada sujeto.

LECCIÓN XVIII

EL FILÓSOFO

En las lecciones anteriores de este semestre ha hecho el curso la fenomenología *y teoría* de las expresiones notificantes de las categorías "*principales*" de la razón humana, con estas categorías, lo objetivado, *o no*, por éstas, y lo significado por las mismas expresiones. Para completar la fenomenología de éstas nos falta ocuparnos con los *sujetos* de tales expresiones y las *situaciones* constituidas por éstas.

Sujetos de las categorías de existencia, inexistencia, infinitud... son *los seres humanos en general* —no los solos filósofos, como pudiera pensarse. Las interpretaciones de las apariciones y desapariciones de entes como desplazamientos, creaciones, aniquilaciones, las concepciones de existencia y de entes infinitos, de existentes metafísicos, son humanas generales, anteriores y extrañas a la Filosofía, como enseña principalmente la Historia de las religiones; la aniquilación mental de lo odiado, el afán de perduración de lo amado y de un bien infinito y la fe en ellos, son hechos de la experiencia humana vulgar. Lo que ya no es nada de ello, son estas dos prácticas: el esforzarse por *dar razón*, con razones propiamente tales, razones de la razón pura, primero, *de los existentes metafísicos*, y segundo, de las concepciones mismas de ellos, o *de las categorías mismas*. Estas dos prácticas han sido las esenciales de la Filosofía respectivamente en las dos grandes edades en que por ellas se divide su historia: la edad de la filosofía de los fenómenos distintos de la Filosofía misma —ya para la finalidad de la filosofía presocrática se acuñó la expresión de "*salvar las apariencias*", *sōzein ta phainómena*— y la edad de la filosofía del origen de las ideas y de la Filosofía de la Filosofía —adoptando definitivamente el nombre arbitrado e impuesto por Dilthey. No hay que entender que estas dos edades se hayan sucedido en forma diferente de aquella en que se suceden todas las divisiones semejantes de la historia en general: extinguiéndose paulatinamente las anteriores en el seno paulatinamente creciente de las posteriores, creciendo éstas paulatinamente en el seno paulatinamente

consumido de las anteriores. Descartes, buscando el origen de las tres clases de ideas que encontraba en sí la sustancia pensante, y Locke, ampliando este antecedente en una investigación sistemática del origen de todas las ideas del entendimiento humano, hicieron dar a la Filosofía el decisivo paso de buscar el origen de las cosas a buscar el origen de las ideas acerca de las cosas. Kant dio otros dos pasos decisivos: el de buscar el origen de todas las ideas a buscar el fundamento de los juicios sintéticos *a priori* de la Matemática, de los principios de la Ciencia de la Naturaleza y de la Metafísica; y en vez de encontrar, como Locke, el "*origen*" de todas las ideas en la *experiencia objetiva*, encontrar el "*fundamento*", o la falta de él, de dichos juicios, en la *subjetividad* ya *trascendental*.

El dar razón de los existentes metafísicos y de las categorías al ser, pues, las prácticas *profesionales* de unos *especialistas* de ellas, los filósofos, postulan, a su vez, una razón de ser *especial*. Del *pensar las categorías* y *concebir con ellas*, general a los seres humanos, bastó para dar razón, en la lección anterior, la naturaleza humana en general; pero del *concebir con las categorías dando razón de lo concebido con ellas*, pruebas o argumentos, por ejemplo, de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, y del *pensar sobre las categorías*, que no son generales a los seres humanos, sino especialidad de algunos, proporcionalmente poquísimos, de ellos, ya no basta para dar razón la naturaleza humana en general, sino que bastará sólo lo mismo que para dar razón de toda humana especialización, vocación, profesión: la psicología y sociología características de un tipo de seres humanos. Es de potencias generales de humanidad de lo que son especializaciones todas las realizadas en los diferentes tipos de hombres. "De poeta, músico y loco todos tenemos un poco", y por ello puede haber los profesionales de la poesía y la música que son los poetas y los músicos, y también los profesionales de la locura que son no sólo los pacientes de los psiquiatras, sino también éstos. Es idea difundida la de que todo hombre tiene su filosofía. Sería por lo que podría haber los profesionales de la Filosofía que son los filósofos. A estas ideas puede dárseles una expresión mucho más rigurosa con la terminología anterior del curso y de esta lección: es porque los hombres en general han pensado y piensan las categorías y han concebido y conciben con ellas, por lo que ha podido haber los profesionales del dar razón de lo concebido con las categorías y de éstas mismas que son los filósofos. Pero la expuesta razón de las especializaciones humanas, si necesaria, no es suficiente: a la condición de pura posibilidad tiene que sumarse la causa eficiente de realidad. Para pasar de lo poco que de poeta, músico, loco y filósofo tenemos todos, a todo lo que de poetas, músicos, locos y filósofos tienen éstos, es menester que haya

en éstos algo que no haya en los que no pasamos de aquel poco a este todo; repito: una psicología y una sociología especiales, una vocación y unas aptitudes, en parte nativas del individuo, en parte favorecidas o fomentadas, y aportadas, por la vida colectiva, para la poesía, la música, la locura o la Filosofía. Qué sea, pues, lo que haga y constituya especialmente al filósofo, es el tema de esta lección.

Pudiera sostenerse que sociológicamente no es el filósofo ningún tipo característico: los grandes filósofos griegos, desde los de la escuela del Mileto hasta los de la Academia, el Liceo, el Pórtico y el Jardín, fueron *escolarcas;* pero los sofistas fueron filósofos ambulantes y mercenarios, y los grandes filósofos del Imperio Romano individuos sueltos de tan extremadamente diferentes estados sociales como el esclavo Epicteto, el conferenciante para escogidos varones y damas de la nobleza romana Plotino, el preceptor de emperador y riquísimo pobre de espíritu Séneca, y el emperador mismo Marco Aurelio; los grandes filósofos medievales cristianos fueron religiosos y profesores, pero de los grandes filósofos modernos desde Bacon hasta Hume, ambos inclusive, ninguno fue profesor, sino que fueron un gentilhombre y un marrano refugiados en Holanda, un canciller y un par de, aunque no tan altos, altos funcionarios, de Inglaterra, otro tal de Estados alemanes, un religioso francés de una congregación moderna y un obispo protestante irlandés. A partir de Kant mismo y hasta el día de hoy, son los máximos filósofos profesores de Universidad, logrados y de éxito o frustráneos o fracasados, como Schopenhauer, Feuerbach, Marx y Nietzsche —pero no sin excepciones tan notables como las de Comte y Kierkegaard. Pero es que la Sociología es, por la índoles misma de su objeto, más superficial que la Psicología: lo más profundo de lo sociológico es lo social correlativo de lo íntimo y más radical de lo psicológico, por mucho que esto mismo esté condicionado e incluso causado hasta por lo más superficial de lo sociológico. Dado el espacio de tiempo disponible, urge pasar a la psicología del filósofo.

Del pensar las categorías y el concebir con ellas parecieron dar razón de ser el amor y el odio al bien y el mal de los entes y existencias ajenos y propios. Del dar razón de lo concebido con las categorías y del pensar sobre éstas, ¿qué dará razón, a su vez?

Del pensar las categorías y el concebir con ellas no son una *razón objetiva* ni *noética* el amor y el odio al bien y el mal de los entes y existencias ajenos y propios, sino un *motivo subjetivo* y *ético*. Del dar razón de lo concebido con las categorías y del pensar sobre éstas ¿habrá una *razón objetiva* o *noética* o un *motivo subjetivo* y *ético*?

El paso del pensar las categorías y el concebir con ellas al dar razón de lo concebido con las categorías y el pensar sobre ellas, y

los pasos en esto mismo, ¿en qué consisten, qué suponen, psicológicamente?

Representémonos los pasos lo más concretamente posible. Un hombre vulgar cree en la inmortalidad de las almas, de las que una es la suya, es él mismo, y en un Dios que puede hacer de esa inmortalidad una eterna bienaventuranza. El filósofo *a secas* da una o varias pruebas de la inmortalidad del alma o de la existencia de Dios; el filófoso *de la Filosofía* critica estas pruebas, escruta y señala su origen, bajo una u otra forma, en la subjetividad humana, concebida de una u otra índole. ¿Por qué el filósofo a secas no se contenta con creer, como el hombre vulgar, sino que no se contenta más que con probar? ¿y por qué el filósofo de la Filosofía no se contenta con las pruebas del filósofo a secas, sino que no se contenta con menos que con escrutar y señalar su origen en la subjetividad humana?

Quien no se contenta con creer, sino sólo con probar, es que no cree —más que en las pruebas. Y quien no se contenta con las pruebas, sino sólo con escrutar y señalar su origen en la subjetividad humana, es que no cree —ni siquiera en las pruebas, pero sí en la escrutación de la subjetividad humana. El filósofo a secas es un espíritu religioso y un hombre de ciencia que, o tiene poca fe, pero quiere creer, por compartir radicalmente los amores y odios a bienes y males del vulgo, o tiene fe, por lo mismo —y en ambos casos quiere dar a los objetos de la fe, que tiene o que quiere tener, la certeza que da la ciencia a sus objtos, tratando con los métodos con que la ciencia trata sus objetos los objetos de la fe. El filósofo de la Filosofía o es un espíritu religioso y un hombre de ciencia que *teme* que la Filosofía a secas no dé a los objetos de la fe la certeza que da la ciencia a los suyos, por ser intratables objetos con métodos heterogéneos a ellos, y niega la filosofía seudocientífica para confirmar la fe prefilosófica, o es un espíritu irreligioso y un hombre de ciencia que *espera* la aniquilalión definitiva de la fe religiosa de la aniquilación de la filosofía seudocientífica por la negación de toda razón objetiva de ambas y el reconocimiento de su pura motivación subjetiva e inexplicable en último término. Los filósofos han sido y son de hecho creyentes o incrédulos religiosos o irreligiosos, más que indiferentes en materia de religión, y en sus afirmaciones de la fe religiosa saltan a la vista, por nada disimulados, sus amores o sus odios a religión y fe como bienes consoladores, esperanzadores, o como males —ascéticos o coartadores del libre pensamiento y hasta del libertinaje en las costumbres; pero *todos* comparten —la fe en la ciencia, o en unas u otras ciencias; los que creen en una *Filosofía* científica y los que no creen en ésta pero sí en una Filosofía científica *de la Filosofía* sea para dejar la fe religiosa en

franquía apoyada sobre sus propios pies, sea para acabar más rematadamente con ella.

Sin embargo, los filósofos no son hombres de ciencia en el mismo sentido que los hombres de ciencia no filósofos; o si son hombres de ciencia como éstos, no lo son *en cuanto son filósofos*, como los hombres de ciencia no filósofos hacen en casos y en parte Filosofía —*en cuanto no son los hombres de ciencia* que son en la otra parte y los demás casos las *especies* 'filósofo' y 'hombre de ciencia' son diferentes, aunque se mezclen en los individuos tan complejamente como las especies en general. Los filósofos son hombres de ciencia en cuanto que comparten con los hombres de ciencia no filósofos la fe en la ciencia, o en *su* ciencia, el conocimiento y hasta el dominio de ella, o de una u otra; pero la diferencia entre éllos y los hombres de ciencia no filósofos está en *el uso que hacen de la ciencia* unos y otros: para los hombres de ciencia no filósofos es la ciencia *el fin*, por lo que, justo, no son filósofos, no son más, ni menos que hombres de ciencia; para los filósofos no es la ciencia más que *un medio* para su fin, el fin de ellos: ¿probar o confirmar la fe religiosa, o acabar con ella! —No tan simplemente, sino con un añejo notable y por un curioso rodeo.

Dios es, o lo existente *todo*, o el creador de *todo* lo demás; el conjunto *de todas* las perfecciones o el de *todos* los contrarios, en la *totalidad* singularísima de la infinitud, de la infinitud de infinitudes; y la nada es la negación de *todo* lo existente. El pensamiento categorial es, pues, esencialmente "*totalitario*". Cuando este pensamiento es el del hombre vulgar, éste lo piensa para simplemente "*salvar*" su individualidad, mísera parte de la totalidad, por medio de ésta, en ésta. Pero cuando del totalitario pensamiento categorial se apodera o adueña el filósofo...

De la Filosofía es la entelequia el sujeto trascendental. Éste sí que es una pura creación de filósofos. ¿Y qué es? Una hipóstasis del Dios del hombre vulgar puramente filosófica. ¿Y cuál es el sentido auténtico y profundo, íntimo y radical de ella? El sujeto trascendental es el conjunto de las categorías como principios constitutivos de todo —lo demás. El hombre vulgar piensa las categorías y concibe con ellas a Dios o la nada. El filósofo concibe el sujeto trascendental y con él —dominarlo todo, hacerse dueño de todo, desde el Dios del hombre vulgar hasta este mismo. —pero, ¿y el filósofo crítico, aniquilador del sujeto trascendental? —¿Habrá dueño más dueño de algo que el potente para aniquilirlo? El hombre vulgar reserva a Dios el poder de aniquilar con el de crear, por tan infinito aquél como éste y exclusivo un poder tal del verdadero y único dueño de todo.

La definición de la Filosofía por medio del concepto de "principio", "*arquetípica*" en y desde Aristóteles, y este concepto, son reveladores: "ciencia de los principios". "Ciencia", documentando lo dicho acerca de los filósofos como hombres de ciencia; pero "de los principios", revelando la diferencia entre los filósofos y los hombres de ciencia no filósofos. "Principios" traduce "*archê*". Esta palabra griega es de la familia de la palabra "*arconte*". "*Principio*" es palabra de la familia de las palabras "*principal*" y "*príncipe*". Los principios "*principiaron*" por ser los *príncipes* concretos antes de ser los *principios* abstractos: los patri*arcas* al frente, en sentido propio y figurado, de sus familias, esclavos y rebaños. Esta historia semántica la comparten otros *principales* términos filosóficos: "*naturaleza*", "*causa*"... Príncipe es, pues, el primero y principal, el dueño y señor. Principio es —un príncipe abstracto, pero todavía primero y principal, dueño y señor. ¿De qué? De lo "*principiado*" por él. *Principio* es esencialmente *principio de* —lo principiado por él. Cuando los "principios" son los verdaderos, los literales "principios", los "*primeros* principios", expresión perfectamente pleonástica, son los principos de —*todo* lo demás. Ahora bien, los filósofos son los hombres de los principios, los conocedores y los dueños de éstos, y por medio de ellos, de todo lo demás, pero particularmente de los demás hombres, sus congéneres, más interesantes de dominar que la naturaleza misma —para los hombres afanosos de dominación, los "*hombres de poder*". Cuando *el* principio es el sujeto trascendental, el filósofo es, o el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él —y por medio de él, o incluso de la aniquilación de él, de todo lo demás.

En los principios mismos de la filosofía: "Sabio es que quienes oyen, *no a mí, sino a la razón,* coincidan en que todo es uno." "Siendo esta razón eternamente verdadera, nacen los hombres incapaces de comprenderla antes de oírla y después de haberla oído. Pues sucediendo todo según esta razón, se asemejan a los carentes de experiencia, al hacer la experiencia de *palabras y obras tales cuales yo voy desarrollándolas, analizando cada cosa según su naturaleza* y explicando cómo es en realidad." "Una sola cosa es lo sabio: conocer la verdad que lo pilota todo a través de todo." "Común es a todos el pensar." "Menester es que quienes hablan *con mente* se hagan fuertes en lo *comúnmente* propio de todos, como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la divina única, que impera tanto cuanto quiere, y basta a todo, y de todo redunda." "El pensar es la virtud máxima y sabiduría decir la verdad y *obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas.*" 'Ley también, *obedecer al consejo*

de uno." "Uno para mí diez mil, si es el mejor." Fragmentos de Heráclito.

En lo principal de la filosofía griega, dominante de toda la posterior: "Y que la principal [ciencia] es sabiduría con mayor propiedad que la subordinada: porque no está bien que el sabio sea mandado, sino que mande, ni que él obedezca a otro, sino a él el menos sabio." "En fin, principalísima entre las ciencias y principal por respecto a la subordinada es la que da a conocer el fin por el que es ha de hacer cada cosa; mas este fin es el bien de las cosas en particular y, en general, el Sumo Bien, en la naturaleza toda." *Metafísica* de Aristóteles.

En los principios de la concepción del sujeto trascendental: "Hasta aquí se admitió que todo nuestro conocimiento tiene que regirse por los objetos; pero todos los intentos de asentar sobre ellos *a priori* mediante conceptos algo con que se ampliase nuestro conocimiento, quedaron en nada sobre la base de tal supuesto. Inténtese por ende de una buena vez ver si en los problemas de la Metafísica no progresamos más admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento de ellos..." *Crítica de la Razón Pura.*

En lo principesco, en lo imperial, de la concepción del sujeto trascendental y de la Filosofía toda: el Espíritu Absoluto vuelve a la identidad consigo mismo, con toda la plenitud concreta de su evolución dialéctica, en el sistema concluyente de la historia entera de la Filosofía, en el punto en que este sistema se cierra sobre sí mismo dentro del espíritu de su autor, Hegel.

La emoción y moción especial y radical de la Filosofía es —la soberbia.

La soberbia es el afán y la convicción de la propia superioridad intelectual superlativa, lo que implica o complica toda una serie de notas en esencial relación con las más distintivas de la Filosofía.

Superioridad superlativa es superioridad sobre todos los demás, sobre todo, y singularmente sobre lo sumo o el sumo, sobre Dios, el Altísimo: el filósofo cita a Dios ante el tribunal de su propia razón, para que pruebe o justifique ante él su existencia y esencia, so pena de ser declarado inexistente o falso Dios; ni siquiera cuando el filósofo se identifica con Dios deja de ser superior a éste, en cuanto que la identificación es la conclusión de un discurso de la razón filosófica. El dios de Aristóteles es un acto de pensarse a sí mismo, del que participa el filósofo en cuanto filosofa. La lógica *de Hegel* es la exposición del pensamiento divino antes de la creación del mundo. El filósofo es así el "*entusiasta*" o el "*endiosado*" —aquello que quiso ser Lucifer con su "*soberbia luciferina*", y por lo mismo es la soberbia filosófica una soberbia satánica y el filósofo resulta la encarnación más cabal del Demonio mismo. El hombre

religioso ha percibido muy bien esta condición del filósofo. La doctrina cristiana considera la soberbia como el primero de los pecados capitales, y véase el tono con que mienta la *Imitación de Cristo* al *superbus philosophus*. La filosofía —y la antropología— son ininteligibles en sus más profundas intimidades no sólo sin una teología, sino sin una demonología.

Al afán de superioridad es anejo el de dominación, empezando por el de rebelión contra toda dominación ajena: Luzbel le dijo a "Dios": "*non serviam*". El filósofo es una de las variantes del "*hombre de poder*", hasta del "*político*": el libro de Heráclito pudo ser un manifiesto en favor de un determinado aspirante a la tiranía; Aristóteles plantea al principio de la *Política* el problema de si no será ésta la principal de las disciplinas filosóficas, tomando en cuenta expresamente la Metafísica; Kant hace del sujeto trascendental el legislador de la naturaleza y de la moralidad en que consiste como en nada la humanidad o naturaleza humana. Hegel...

Pero la variante del hombre de poder y del político que sería el filósofo, sería una variante peculiarísima, paradójica. De la superioridad *intelectual* es propia la dominación *por medio de las ideas, de los principios*. Este medio es un rodeo. El "hombre público" es lo que dice su nombre: es capaz de afrontar en persona a las congregaciones de hombres, asambleas, masas. El filósofo es todo lo contrario de un hombre público: es un hombre de escuela, de gabinete, de recinto y encierro herméticos y esotéricos. Es un hombre con afán de poder y dominación, pero un intelectual, incapaz de afrontar directamente en sus congregaciones a los hombres, pura y simplemente por miedo a éstos. Pero allí están las ideas, los principios; éstos son los principios de lo principiado por ellos, que puede llegar a ser, que debe llegar a ser, "*principalmente*", la vida humana ética y política; y él, el filósofo, es el príncipe de las ideas, el dueño y señor de los principios. Así, protegido por los muros de su gabinete o escuela, del esoterismo y hermetismo de su estilo, arroja por los tragaluces del gabinete o la escuela, camufladas en el esoterismo y el hermetismo estilístico, las piedras, las bombas de *sus* ideas en medio de la plaza pública, donde se apoderan de ellas los ciudadanos —de los que se apoderan de ellas... Hegel, huyendo de Jena ante la llegada de Napoleón, sin oficio ni beneficio, está convencido de que bajo su gastado sombrero de copa maltratado por el traqueteo de la diligencia, se consuma la identificación consigo mismo de Espíritu Absoluto. Nietzsche, en los cuartitos de las modestas pensiones burguesas suizas o italianas por las que rodaba con su sueldo nada sobrado de profesor jubilado, estaba convencido de que lo que escribía, con la dificultad del miope cegato, en aquellos sus cuadernos de escuela para niños, o de contabilidad de tenderos,

dividía la historia universal en dos eras. Y eso era antes de volverse loco del todo e identificarse con Dionisios o el Anticristo. La quizá sólo broma o ironía platónica de que los gobernantes fuesen filósofos o los filósofos gobernantes, nunca se ha realizado, por incompatible con la naturaleza del filósofo y la del político: si el filósofo suele andar escaso de valor cívico, el político suele andar escaso de ideas, incluso políticas —por ventura: se imaginan ustedes si un dictador como los de nuestros días fuese dueño y señor *también* de los principios, de las ideas; han hecho, hacen hasta monstruosidades por lograrlo, pero... "*non serviam*" les dice a ellos también cada uno de los diablos.

Pero el tirar la piedra y esconder la mano del filósofo no tiene el solo *motivo* de pusilanimidad tan característicamente opuesta a la magnanimidad del gran hombre público; tiene una *razón* en la constitución misma de la soberbia, de la superioridad superlativa: el superior a todo, incluso a lo sumo, es el que está por encima de todo, y el que está por encima de todo, está forzosamente aislado de todo, solo en las alturas. La entelequia de la Filosofía, la concepción del sujeto trascendental, es una concepción de esencial "*solipsismo*", que no puede dejar de ir acompañada de una vivencia de soledad —asfixiante, por entre embriagadora y angustiosa. El subjetivismo, el solipsismo es el precio —premio o pena— del totalitarismo y principalismo. Y esto sería lo más hondamente radical de la sociología del filósofo: éste sería el hombre que más radical y totalmente rompería con — todo, entre ello su comunidad política. Del filósofo han desconfiado, tanto como el hombre religioso, el político profesional y el simple ciudadano. Las condenas de filósofos griegos por *asebía* o impiedad, dada la vinculación entre *eusebía*, piedad, religión, y *polis*, tienen este sentido inequívoco. Esta soledad social —expresión, en el fondo, pleonástica— del filósofo tiene la dialéctica ambivalencia, el lado bueno y el lado malo de las cosas humanas: hace del filósofo un renegado de su clase, de su patria —que es el único que puede adoptar una patria ajena, ideal, y ponerse al servicio de otra clase o de una sociedad sin clases.

Entre la religión o la irreligiosidad del filósofo, su "*cientismo*" y su soberbia, hay aún otras relaciones esenciales profundas: la religión es un instrumento hasta de identificación con Dios, pero también la dominación de un dogma sobre el pensamiento, de una moral, de un culto, de un rito, sobre la conducta; la ciencia es *el* logro de la inteligencia humana.

Tal es el sujeto emocional y mocional de la palabra y del pensamiento filosóficos. En él reconocerán la plenitud de *lo significado* por aquélla por notificar éste. ¿Y los destinatarios de éstos, su pensamiento y palabra?

Hay que distinguir entre los iniciados y el público. Los iniciados no son sólo los admitidos a las enseñanzas más o menos esotéricas de las escuelas filosóficas de la antigua Grecia; son, aún hoy, los admitidos a las enseñanzas privadas de un Heidegger —los que por una vía u otra consiguen entender terminologías o fraseologías como debió de ser en su tiempo la aristotélica y son todavía en la actualidad la hegeliana y la heideggeriana. Pero, no tanto *por encima* de estos iniciados, cuanto *por medio* de ellos, convertidos por el entusiasmillo o endiosamientecillo de los discípulos y acólitos en propagandistas y proselitistas de la filosofía de la escuela, del escolarca, del maestro, éste apunta al público en general — qué, a la Humanidad contemporánea y futura toda. Claro que ha habido filósofos que han apelado directamente al público y a la Humanidad justo contra la filosofía de las escuelas, de los que el caso más insigne quizá sea el de Descartes, padre de la filosofía moderna de los laicos o legos, en el doble sentido de no profesos de una "religión" ni profesores de Filosofía, que dejó el latín por el francés, y si escribió las *Meditaciones* para los doctores de la Sorbona, escribió los *Principios* para el *honnête homme*; pero estos casos no hacen más que confirmar la dialéctica ambivalencia de lo humano, y con ella el término a que no se oponen.

Iniciados o no, los *destinatarios* de la Filosofía son muchos más que los *destinados* a la Filosofía. En uno de los volúmenes que he publicado se encuentra un trabajo compuesto hace más de veinte años, que lleva el título de "Sobre el Auditorio de la Filosofía" y por subtítulos de sus sucesivas partes: "Los forzados de la Filosofía", "Los *snobs* de los cursos y conferencias", "Los afanosos de cultura", "Los afanosos de expresión", "Los afanosos de hacerse valer, superioridad y poder o dominación", "Los afanosos de liberación", "Los afanosos de reglas" y "El vocado". Tengo que contentarme ya con remitirles a él y añadir tan sólo lo siguiente. El vocado, el destinado a la Filosofía, no es ni el que hace que la estudia por fuerza de los planes docentes; ni el *snob* que la oye, más que la lee, como un "pasatiempo" más — porque nada se opone a que se pase el tiempo con lo que no se entiende, antes quizá se pase mejor que haciendo esfuerzos penosos por entender—; ni el que aprende Filosofía para hacerse o aumentar una cultura general; ni el que busca en el leer o hasta escribir de Filosofía un medio de dar expresión a la vida en torno o a su subjetividad; ni el que pide a la Filosofía una regla de vida, generalmente como sustitutiva de la religión; ni siquiera el que recurre a la Filosofía para liberarse de la regla religiosa y de toda religión y regla, ni el que quiere simplemente sobresalir sobre otros y dominarlos por ministerio de la Filosofía —ajena, sino únicamente el condenado por Dios a ser demonio filosófico por

dotado *a nativitate* de la psicología que he resumido "*violentamente*" en esta lección. Lo que me consuela es pensar que estos últimos temas con los que me he ocupado desde hace muchos años repetidas veces, a diferencia sobre todo de los más y principales del primer semestre, se encuentran mejor o peor tratados por mis publicaciones. La próxima lección tratará, en la misma forma, por obstinada malaventura, al menos para mis intenciones y finalidades, el tema de la situación integrada por los filósofos y los destinatarios de la Filosofía, con esta misma, que no es otro que el tema formidable de la historia de la Filosofía.

LECCIÓN XIX

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Los cuerpos de expresiones filosóficas que son las obras de Filosofía, notificantes de sendos cuerpos de juicios filosóficos o "*filosofemas*", constituyen, como las expresiones verbales, orales o escritas, en general, *situaciones*, integradas por los sujetos de la Filosofía, los autores de las obras de Filosofía, los filósofos, y por los destinatarios de la Filosofía, los discípulos y el público de los filósofos, de su enseñanza oral y de su obra escrita. Estas situaciones no sólo son "*históricas*" en el sentido de haber entre el escribir una obra filosófica su autor y el conocerla y comprenderla un lector una "*distancia histórica*", sino que, articulándose unas con otras en el espacio y en el tiempo, integran toda una "*historia*", la "*historia de la Filosofía*".

Esta historia es un gran fenómeno —sorprendente, desconcertante, por sus características antitéticas, si no antinómicas, y problemáticas, si no aporéticas o de problematicidad insoluble. Se las ha puntualizado con frecuencia, pero no estará de más recordarlas aquí con toda concisión. Cada filósofo principia de raíz una filosofía —original, personal, *su* filosofía, como si no hubiese ya otras más que para criticarlas, refutarlas y desecharlas— y sin embargo, las filosofías no parecen hacer más que repetir los mismos problemas y unos cuantos tipos de soluciones, de filosofemas, de filosofías —con la novedad a lo sumo de la combinación. Cada una de tales filosofías se conceptúa a sí misma de la única verdadera, y correlativamente conceptúa de falsas a las demás. Y en suma, las filosofías no van componiendo históricamente un cuerpo de filosofemas reconocido como verdadero por todos los filósofos, como los teoremas y problemas matemáticos respectivamente demostrados y resueltos van componiendo históricamente el cuerpo de las Matemáticas reconocido como cuerpo de verdades comunes por todos los matemáticos. Tales características plantean, pues, el problema de la condición de su posibilidad y la causa eficiente de su realidad, o reclaman una teoría o Filosofía de la historia de la Filosofía, como teoría o Filosofía de

la realidad de la Filosofía misma, que es la de la historia integrada por las situaciones constituidas por ella.

Toda historia es la unidad de una pluralidad. Desde luego, sin pluralidad, diversidad, temporal, sucesiva, no hay historia. Pero tampoco sin unidad: una sucesión de términos contiguos en el tiempo, pero absolutamente sin ninguna relación más, no constituirían una historia. La teoría de una historia no puede ser más que una teoría de la unidad y pluralidad de ésta, y debe ser tal.

La unidad de la historia de la Filosofía no está, obviamente, en los sujetos, ni los filósofos ni los destinatarios: éstos, si se abstrae de la Filosofía, son parte de la historia humana total, con cuya unidad y pluralidad están, sin duda, en relación las de la Filosofía, pero éstas no pueden, no menos sin duda, reducirse simplemente a aquéllas; si no se abstrae de la Filosofía, a ésta deben, obviamente asimismo, los filósofos y los destinatarios *de la Filosofía* su unidad.

La de las expresiones filosóficas mismas, es tan obvio que la deben a la de los pensamientos notificados o de los objetos designados por ellas, si no también a las emociones y mociones por ellas significadas.

O en conclusión: que la unidad de la historia de la Filosofía no puede estar más que en los pensamientos notificados por las expresiones integrantes de los textos filosóficos, o en los objetos objetivados por tales pensamientos, o en las emociones y mociones significadas por las mismas expresiones.

La pluralidad no estará en lo mismo que la unidad, pero en esto ha de tener por lo menos su condición de posibilidad, si no también su causa eficiente, que entonces estará en los demás ingredientes de las situaciones, principalmente los sujetos.

Hagamos inventario de los filosofemas principales de obras absolutamente maestras de la Filosofía según el consentimiento universal y de una de las obras más importantes de la filosofía de nuestros días por lo influyente o lo discutida.

Metafísica de Aristóteles:

Hay una ciencia de lo ente. Lo ente es la entidad. Hay necesariamente una entidad que es el dios. 1003 a 20, 1028 b 4, 1072 a 25, b 30.

Meditaciones de Descartes:

La existencia de Dios se conoce por la sola consideración de su naturaleza; se demuestra por sus efectos, con sólo estar su idea en nosotros; se demuestra aún por existir nosotros, que tenemos en nosotros su idea. El espíritu y el cuerpo son realmente distintos. Proposiciones 1ª a 4ª Razones que prueban la existencia de Dios y la

distinción que hay entre el espíritu y el cuerpo humano dispuestas de una manera geométrica. Respuestas del autor a las segundas objeciones.

Ética de Spinoza:

Dios, o la sustancia... existe necesariamente. El amor intelectual de la mente a Dios... es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. Primera parte, proposición XI; quinta parte, proposición XXXVI.

Monadología:

La mónada... no es otra cosa que una sustancia simple que entra en los compuestos... Y hace falta que haya sustancias simples, puesto que hay compuestos; porque lo compuesto no es otra cosa que un cúmulo... de simples. Y... la última razón de las cosas debe estar en una sustancia necesaria... y es lo que llamamos *Dios*. Los espíritus son capaces de entrar en una manera de sociedad con Dios. 1, 2, 38, 84.

Crítica de la Razón Pura:

¿Cómo es posible la Metafísica en general? Las ideas teológicas son meramente puros conceptos de la razón... principios para dar al uso de nuestro entendimiento acabada concordancia, integridad y unidad sintética. *Prolegómenos*. §§ 5, 56.

Lógica de Hegel:

Este contenido es la exposición de Dios como es en su entidad. La idea absoluta solamente es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe y toda verdad. Introducción y libro tercero, sección tercera, capítulo tercero.

El ser y el tiempo:

Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser. Pide el previo y adecuado análisis de un ente (el "ser ahí") poniendo la mira en su ser. El ser del ser ahí es la cura. El sentido de la cura es la temporalidad. §§ 2, 41, 65.

Puntualicemos ahora la unidad y la pluralidad de todos estos filosofemas.

El término aristotélico "ciencia de lo ente" y el heideggeriano "preguntar por el ser" son sinónimos del de "Ontología", que designa una parte de la disciplina denominada con el término "Metafísica" en Kant; pero Aristóteles afirma la *existencia* de la Ontología y Heidegger su *necesidad*, mientras que Kant pregunta por la *posibi-*

lidad de las *otras* partes de la disciplina. Sin embargo, las dos afirmaciones y la pregunta son del género 'Epistemología' o 'Gnoseología' —o también 'Lógica' *lato sensu*.

Los términos "entidad" y "sustancia" son sinónimos, pero el concepto notificado por ellos no tiene enteramente la misma comprensión en Aristóteles, donde se encuentra como predicado de lo ente y sujeto del dios, Spinoza, donde se encuentra como sujeto de Dios, Leibniz, donde se encuentra así y concibiendo el objeto de un filosofema sobre sustancias simples, y Hegel, donde se encuentra concibiendo una "parte" de Dios; pero en los seis casos es parte de una concepción *in genere* 'sustancialista'.

Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel prueban la existencia de Dios, mientras que Kant reduce a Dios a un concepto de la razón que es un principio para el uso del entendimiento. Pero el concepto 'Dios' dista de tener la misma comprensión en los cinco primeros filósofos. El concepto 'idea' se encuentra en Kant y Hegel, pero modalizado de 'teológica' en el primero objetiva el susodicho concepto de la razón, y modalizado de 'absoluta' en Hegel objetiva el Dios de éste. Sin embargo, todos ellos son del género 'Teología'.

Los filosofemas sobre la distinción del espíritu y el cuerpo, el amor intelectual a Dios, la necesidad de la existencia de sustancias simples y la sociedad de los espíritus con Dios, y el ser ahí, su ser y el sentido de éste, parecen privativos respectivamente de Descartes, Spinoza, Leibniz y Heidegger; pero el concepto del filosofema cartesiano y los de los heideggerianos son del género 'Antropología', y los de los filosofemas de Spinoza y Leibniz respectivamente sobre el amor a Dios y la sociedad con Dios son del género 'Ética': ahora bien, entre los demás filosofemas de las demás obras de la lista o de "*la obra*" de los demás filósofos, se encuentran filosofemas de los mismos dos géneros —como de los géneros anteriores en los filósofos en cuyos filosofemas citados no se encuentran.

Lo anterior bastará para hacer *comprensibles* las tesis siguientes, no para darles una *fundamentación* que les da únicamente la investigación de la que no estoy haciendo más que resumirles los resultados.

La unidad de la Filosofía está *no* tanto en los filosofemas cuanto en los *conceptos* integrantes de éstos, particularmente en ciertos conceptos, como 'ser', o 'ente', 'entidad' o 'sustancia', 'Dios', 'hombre'..., que, al dominar el discurso de las obras filosóficas, determinan el género de éstas, o de sus partes, como 'Lógica' *lato sensu*, 'Ontología', y aun Ontología "sustancialista', 'Teología', 'Antropología', etcétera. ... Estas disciplinas se encuentran *todas* en unas u otras partes de *la obra* de los grandes filósofos nombrados y de muchos más, los suficientes para poder extender la tesis a la historia

de la Filosofía; pero en dos formas cardinales: las distintas de la Lógica como objeto o no de ésta, correspondiendo a la Filosofía a secas y la Filosofía de la Filosofía de la lección anterior.

La pluralidad de la Filosofía está en los conceptos y en los filosofemas.

En los conceptos.

Los conceptos dominantes del discurso de las obras filosóficas *no* son *los mismos* en todas, pero lo son en parte, determinando la continuidad histórica de la Filosofía en la forma simplificada en el siguiente esquema, donde las letras mayúsculas representan obras y las minúsculas conceptos:

A	B	C	D	E
a	a			
b	b	b		
c		c	c	
	d	d	d	d
			e	e
				f, etc.;

que puede llamarse del "*encabalgamiento*" de los conceptos a lo largo de la historia de la Filosofía e interpretarse así: entre dos obras históricamente contiguas hay una preponderancia de los conceptos comunes sobre los privativos tal que, aunque entre dos obras históricamente distantes no hubiera ninguno común, entre ellas no habría dos en esta misma falta de relación.

Los mismos conceptos dominantes del discurso de obras filosóficas no lo son en todas las notas de su comprensión, pero estas notas se hallan en la misma relación de los conceptos esquematizada en la tesis anterior.

Los mismos conceptos, ni siquiera los de la misma comprensión, no se encuentran en las distintas obras en lugares homólogos de los respectivos discursos, ni en lugares de la misma importancia en éstos: los dominantes del discurso de una obra, pueden no ser los dominantes del discurso de otra, aunque no falten en éste. Este "*desplazamiento*" de los conceptos y el anterior encabalgamiento son dos caracteres cardinales de la pluralidad histórica de la Filosofía.

En los filosofemas.

Filosofemas *sobre los mismos conceptos*, con o sin enteramente la misma comprensión, pueden ser *diferentes*, hasta contradictorios.

Filosofemas de distintas obras pueden ser *sobre conceptos privativos* de cada una de ellas.

Todo lo cual permite plantear el problema de la razón de ser de tal unidad y pluralidad en estos términos: ¿cuál es la razón de ser de que no todos los filósofos piensen los mismos conceptos, con la

misma comprensión y los mismos filosofemas sobre ellos, sino que unos piensen unos conceptos con una comprensión, otros los mismos conceptos con una comprensión parcialmente diferente, otros otros conceptos, y los que piensan los mismos conceptos piensen filosofemas diferentes, hasta contradictorios, sobre ellos? —no hay necesidad de añadir más: el pensar otros conceptos acarrea pensar otros filosofemas, y el pensar filosofemas diferentes sobre los mismos conceptos está en relación de interdependencia con el pensar los conceptos con comprensiones parcialmente diferentes.

La razón de ser es triple:

la *laxitud* y *labilidad* de los universales y particularmente de las categorías;

el *antinomismo* de éstas;
la *concreción* de su objeto.

En cuanto nos encontramos con los universales, en el primer semestre, nos encontramos con que podemos hacer especies y géneros *ad libitum* — dentro de algunos límites: no parece que podamos hacer más géneros sumos que sustancia y modo, lo que representaría en el fondo la forzosidad de pensar estos conceptos y concebir con ellos; pero podemos subdividir especies ínfimas hasta entonces e intercalar más o menos especies-géneros o géneros-especies.

Al investigar las relaciones entre las clases de objetos dadas por las partes de la oración, también en el primer semestre, y reconocer entre ellas los fenómenos de la *sustantivación* y la *modificación*, hubimos de reconocer, también, que, aunque el concebir *como sustancias o modos* nos sea forzoso, el concebir como sustancias o modos *unos u otros objetos* —o el apercibir con los conceptos de 'sustancia' y 'modo' unas u otras sensaciones— presentaba la laxitud que determinaba la labilidad patentizada por concepciones tan diferentes como las de *lo existente* como una sustancia única con un conjunto de modos que serían todos los demás existentes, como un conjunto de sustancias con sendos conjuntos de modos, como una infinidad de sustancias, lo que consecuentemente es concebir éstas sin modos y hasta simples, y como un conjunto de puros modos. Con la particularidad de que una infinidad de puras sustancias sin modos y una infinidad de puros modos sin sustancia alguna bien podrían ser indiscernibles, lo que indicaría una relatividad mutua absoluta de los conceptos mismos de 'sustancia' y 'modo', y no la simple referencia mutua de éstos; y la particularidad de que una *sustancia* única con un conjunto de modos y un *conjunto* de puras sustancias o de puros modos podrían ser igualmente indescernibles, lo que indicaría una

relatividad pareja de la *sustancialidad*-"modalidad" y la singularidad-*pluralidad* heterogénea.

Tal forzosidad del concebir sustancialista-modalmente y tal laxitud-labilidad del mismo, explicarían dos características relevantes de la historia de la Filosofía: el dominio de las concepciones sustancialistas o antisustancialistas y la variedad de ellas.

Estas y otras categorías, entre ellas las sumas, inexistencia o existencia finita y existencia infinita, ente finito y ente infinito, se presentan como antinómicas en el sentido de que se presentan en parejas de conceptos o concepciones, o filosofemas, contradictorios entre los cuales, o entre uno de ellos y ninguno, es forzoso "*optar*", y esto solamente, según vimos en las lecciones inmediatamente anteriores a la presente. La emocionalidad y mocionalidad humana, de suyo dividida antitéticamente entre amor y odio a bien y mal, crea conceptos correspondientemente antinómicos, en el sentido de contradictorios e irracionales o insusceptibles de elección por razones de la razón pura, o únicamente susceptibles de opción por los motivos mismos que los crean: el crearlos es ya opcional... Las "contradicciones del corazón humano" serían la razón de las antinómicas de la razón pura —y de la laxitud-labilidad de las categorías de ésta: natural que tales creaciones de la irracional emocionalidad y mocionalidad no conciban los objetos —o aperciban las sensaciones— tan encajadamente que no puedan desencajarse por ningún lado. Las características más sorprendentes, por paradójicas, de la razón pura, las antinomías y las discrepancias de concepciones como las sustancialistas, dejan de sorprender como paradójicas en cuanto se reconoce en ellas creaciones de la irracional emocionalidad y mocionalidad, en que las características paralelas, las susodichas contradicciones del corazón y los vuelcos más completos, no parecen nada paradójico, ni nada sorprenden, porque son el pan de cada día, como que son la constitución misma de tal emocionalidad-mocionalidad, dividida por la negación práctica y creadora de la mental, verbal y mímica.

Este antinomismo de la razón pura por obra de la práctica explica más profundamente las mismas características relevantes de la historia de la Filosofía, el dominio de las concepciones sustancialistas o antisustancialistas y la variedad de ellas, y explica con la misma profundidad otras características tan relevantes o más de la misma historia: la existencia, reiteradamente en sucesión *por reacción*, de filosofemas antinómicos y filosofías dominadas por ellos respectivamente e incluso "*sintéticamente*", como la de Hegel, que extiende al detalle entero del Todo la constitución antitética, si no antinómica.

Finalmente. Las categorías sumas son las trascendentales, las que objetivan la totalidad de *lo existente*. Aun las que no lo parecen, son tales y objetivan tal. La prueba eminente es el concepto de Dios

trascendente al mundo. Por muy "*analógica*" y no "*unívocamente*" que sea, el trascendental '*el existente*' lo objetiva y lo hace miembro del conjunto de *lo existente*; y en todo caso es, en cuanto creador de todo lo demás, lo unificador de esto entre sí y de ello en Él mismo; es decir, que no importa el tipo de relación con que Dios unifica, sino este su unificar. Ahora bien, este objeto, *lo existente*, es el más concreto de todos, es *el* único concreto con todo rigor: es el único que no está constituido absolutamente por ninguna abstracción, el único que no abstrae de nada; el único, por tanto, del que es parte cualquier sujeto en su integridad, o de cuyo trascendental cuasiuniversal es individuo cualquier sujeto en su integridad —y lo mismo cuando es concebido como sujeto trascendental (el idealismo objetivo de Hegel). Mas conforme a lo expuesto en el primer semestre sobre los objetos abstractos y concretos, tal objeto es el más subjetivo de todos, *el* único absolutamente subjetivo, o en rigor, el único subjetivo, sin más —en una peculiar dialéctica de totalidad concreta y subjetividad, parcialidad abstracto-concreta e intersubjetividad parcial, abstracción e intersubjetividad total, de cuyos tres términos es el primero una misma cosa con *la* antinomía. Y tal es el objeto de —las filosofías, así, en plural, forzosamente, por lo mismo acabado de decir. Tal sería la explicación última de la pluralidad de filosofías cada una en conjunto subjetiva o personal.

Lo existente es en conjunto *distinto*, no sólo *para cada sujeto*, sino incluso para un mismo sujeto *a cada momento*, a pesar de todo lo que hay hasta de idéntico, si se quiere, entre lo existente de cada sujeto y de cada momento de un sujeto, empezando por el trascendental 'el existente'. No sólo cada filósofo tiene su filosofía, sino que va haciéndola a lo largo de su vida, si no es que a lo largo de ésta tiene diversas filosofías, o cada filosofía es en conjunto, no sólo *subjetiva*, sino *momentánea*, por intersubjetiva e intermomentánea que sea en partes de ella. Es que cada sujeto consiste en ir teniendo a lo largo de la vida perceptos y emociones diferentes de los de cada uno de los demás, y en ir apercibiéndolos con conceptos diferentes por lo menos en la parte en que les imponen ser tales las diferencias de lo apercibido con ellos, en todo lo cual consisten, de un lado, la evolución natural de los perceptos y, de otro lado, la historia y la individuación de los sujetos —que no excluyen, repito, ingredientes universales en todos los sentidos, ya que los sujetos, con toda su individualidad, están en relaciones que hacen de ellos el conjunto —que cada uno objetiva a su manera, en la dialéctica insuperable de *la* antinomía.

Y así como el anterior factor, del antinomismo, se reveló oriundo de la antitética emocionalidad y mocionalidad del amor y el odio al bien y al mal, este factor, de la concretación del objeto de las filo-

fías, se revela vinculado singularmente a la emoción y moción característicamente radical del filósofo, a la soberbia: el grado superlativo de la soberbia requiere la superioridad sobre *todo*, y por ende objetivar *lo existente*; el sujeto trascendental, aun siendo todo, lo trasciende.

El amor que infinita el bien, el odio que lo aniquila todo y la soberbia que lo *supera* todo, incluso el bien infinito y la nada, son las creaciones de un existente "capaz de los mayores extremos"; el mayor de todos, el de superar todos los demás. La superioridad intelectual superlativa es estimada como bien sumo por el soberbio, que puede llegar a identificarla con el bien infinito en la omnisciencia divina o en el sujeto trascendental; y es estimada como el primero de los pecados capitales, el que causó la caída de los ángeles, o como el mal sumo y la nada misma, aunque no por el filósofo —en cuanto tal o no arrepentido, sino por el hombre religioso. En este punto resultan estos dos tipos de hombres sendas encarnaciones de la radical dualidad de la naturaleza humana.

Con el punto está en esencial relación el característico principiar cada filósofo como si los anteriores no hubiesen filosofado más que para rechazar sus filosofías: el revisarlo *todo* con los propios ojos y rehacerlo *todo* con las propias manos, no es nada distinto del tan repetido "*totalitarismo*" de la Filosofía, ni de los "*motivos*" de ésta los de aquél.

En cuanto al principio mismo, lo decisivo es *la* antinomía, quienes se conciben como objeto parte del objeto total y quienes se conciben como sujeto de éste, no principian por lo mismo. La ilustración histórica de mayor tamaño es una vez más Hegel: la *Fenomenología del Espíritu*, que sigue el orden del conocer, o del darse a conocer el Espíritu, o del conocer*se* éste, implica un principio "realista", por muy latente que ya en él esté el final idealista absoluto y objetivo; la *Lógica*, que principia el sistema en un orden del ser que es el de conocer*se* éste, implica desde tal principio la posición idealista absoluta y objetiva.

Pues bien, los tres señalados factores de la pluralidad de la historia de la Filosofía bastarían para acabar de explicar que ésta tenga la historia que tiene:

las filosofías no podrían menos de ser tantas como filósofos o sujetos en cuanto objetivan lo existente:

y si las posiciones antinómicas y las concepciones sustancialistas o antisustancialistas posibles son en número limitado, las posibles combinaciones de ellas son en número que, con el de sus combinaciones, a su vez, con conceptos subordinados o coordinables con ellas, resulta prácticamente ilimitado: a pesar de la repetición típica de los principales problemas y soluciones, hay todavía una posible filosofía

para cada filósofo futuro. En el curso les he llamado la atención sobre alguna posibilidad todavía no aprovechada por nadie para hacer una filosofía "*original*" —ya que la problemática verdad, en el sentido tradicional, de la Filosofía y la soberbia de consumo vienen haciendo preferible en Filosofía la originalidad a la verdad: pero el afán de hacer una Filosofía original— que puede acogerse al de una Filosofía nacional, por caso mexicana —no es un factor de la historia de la Filosofía distinto de los señalados.

El que sí pudiera serlo es el de irracionalidad que sería la incapacidad de la inteligencia humana, aun en los más grandes intelectos, para sistematizar cabalmente todos los ingredientes con que tratan de hacerse los sistemas filosóficos: los más grandes filósofos hacen la impresión de jugar con rompecabezas tan complicados que no son capaces de ajustar todas las piezas, sino que cuando ajustan unas se les desajustan otras.

El tiempo ya no me permite más que indicarles otro juego, que sería la "*verificación*" de la teoría de la historia de la Filosofía que les he expuesto: tratar de dar siquiera de las principales filosofías fórmulas de sustancialismo y antinomismo que diferencien entre sí las respectivas totalidades, por ejemplo:

filosofía de Spinoza: sustancialismo monista e infinitista del bien, eliminación de la nada (negación de la creación);

filosofía de Leibniz: sustancialismo pluralista, infinitista, también del bien, pero creación de la nada (la "*fulguración*" de las demás mónadas por la suprema).

LECCIÓN XX

AUTOBIOGRAFÍA Y AUTOCRÍTICA DEL CURSO

Principié el curso diciendo que una *Filosofía de la Filosofía* debía empezar *ex abrupto*, pero no un *curso* de Filosofía de la Filosofía, e indicando las razones de lo uno y lo otro. Ahora ya no interesan las de lo segundo, pero este lugar, el final del curso, es justo el lugar en que interesan las de lo primero. Una Filosofía de la Filosofía debe empezar *ex abrupto*, porque, al ser una teoría de toda filosofía, debe serlo de sí misma, al dar razón de toda filosofía, debe darla de sí misma de suerte que toda usual explicación o justificación inicial no podría ser más que una anticipación de sí misma forzosamente muy parcial e ininteligible. El expuesto ideario del curso debe, pues, contener la razón de ser de —sí mismo: pero no podía contenerla más que en términos generales o en forma implícita, que no sólo será bueno, sino que es debido, traducir a forma explícita en términos individuales.

Las filosofías son motivadas por los motivos expuestos en la antepasada lección sobre el filósofo, y se caracterizan como filosofías históricamente subjetivas o personales según lo expuesto en la pasada lección sobre la historia de la Filosofía. El asunto de ésta no puede ser, pues, sino el de la acción de los motivos de la Filosofía en general sobre mí y el de las características histórico-personales de este mismo curso: lo uno y lo otro equivalen a resumir mi autobiografía como autor del curso y condensar una autocrítica de éste —que nos retrotraigan a su principio mismo, cerrando el círculo de —*la* antinomía. La autobiografía no debe consistir más que en la aplicación a sí de las ideas sobre la historia de la Filosofía: en particular, las de la motivación emocional y mocional de la Filosofía y la historicidad biográfica de ésta. La autocrítica no debe consistir más que en la aplicación a sí de las ideas sobre la momentaneidad y subjetividad de la Filosofía: singularmente la del rompecabezas.

El curso ha sido una Filosofía de la Filosofía que ha finalizado dando una razón de ser subjetiva y radical de la Filosofía con la religiosidad o irreligiosidad y la soberbia del filosófo, y de la historia

de la Filosofía con la laxitud-labilidad y el antinomismo de las categorías principales de la razón pura y la dual constitución ética del hombre. Pues bien, puedo decir con sincera y llana verdad que estos finales del curso son justo lo único de todo él que se remonta a los principios mismos de mis relaciones con la Filosofía: al encuentro mismo con ella. Éste lo he contado en mis *Confesiones Profesionales*. Aquí voy a limitarme a recordar y puntualizar lo siguiente.

La obra en que me encontré de cerca con la Filosofía, después de haberla atisbado de lejos, por decirlo así, finalizaba con una Historia de la Filosofía. Este encuentro con la Filosofía en su historicidad fue decisivo, como reconocí tiempo después y desde entonces he seguido reconociendo, hasta ahora mismo. Lo que voy a añadir inmediatamente, con máxima concisión, lo pensé tiempo después, también, pero como rememoración e interpretación que me han parecido fieles siempre, desde entonces hasta ahora, asimismo. La historia de la Filosofía originó —lo que ha originado siempre, también en mí: el escepticismo acerca de cada una de las filosofías, entre ellas la que pretende dar razón de la religión en que me había educado y que ya sentía oprimente hasta el punto de querer, más o menos consciente y resueltamente, el librarme de ella: el escepticismo histórico-filosófico sustentó así el religioso y ambos fueron liberadores.

A pesar del escepticismo acerca de cada una de las filosofías, la filosofía de la obra aquella y las filosofías de la Historia con que finalizaba, con sus partes o sus filosofemas, respectivamente, sobre todas las cosas y algunas más —puesto que eran hasta sobre lo negativo, y sobre todas ellas desde la altura de los principios dominantes de todas, culminantes de todo, y no superados ya por nada, ni por Dios, puesto que hasta éste era juzgado con arreglo a ellos, me causaron el efecto de fascinación —que según Otto causa lo Numinoso: fascinación de la superioridad superlativa— en que tiempo después reconocí la soberbia tal cual la he tratado en la penúltima lección. Las relaciones entre Filosofía y soberbia las expuse en un curso de conferencias resumido en el libro publicado en compañía del Dr. Larroyo bajo el título *Dos Ideas de la Filosofía;* las relaciones entre el filósofo de soberbia demoniaca y el lector de Filosofía que puede no ser más que un pobre diablo las he expuesto en las *Confesiones* que ya nombré antes; y a ambas publicaciones me remito.

Quizá ya no a pesar del escepticismo acerca de cada una de las filosofías, sino justo por él, desde pocos años después del encuentro con la Filosofía se me planteaba ya con plena conciencia, en sus términos propios, técnicos, podría decir, como *el* problema de la Filosofía —en sí y por tanto para mí, vocado a ella hasta el punto

de haber hecho de ella profesión de vida, el problema de su historia, y puedo —debo, decir que los esfuerzos por resolverlo satisfactoriamente para mí han sido los esfuerzos a una más filosóficos y más personales de los treinta y cinco a cuarenta años de mi vida que puedo contar desde el día de hoy hacia atrás, y los que, haciéndome pasar de unos problemas y temas a otros, acabaron *por* dar de sí este curso y con la mayor probabilidad han acabado *con* él. Bajo la especie de tal problema, la soberbia de la Filosofía me contagió a revisarlo todo por mí como si estuviese destinado a ser el autor de toda una filosofía propia. Cómo lo revisé y en qué proporción destino tan problemático se haya cumplido efectivamente a mi propio juicio, es lo que voy a esforzarme por puntualizar a continuación con toda la lealtad posible a —mi subjetividad.

No es menos irracional que la historia, ni siquiera la de la Ciencia, la vida individual, ni siquiera la intelectual. Los problemas y teoremas de la misma Matemática no se han planteado, descubierto, resulto, demostrado en el orden en que integran el cuerpo de tal ciencia, sino en un orden histórico y biográfico que es un puro desorden mirando bajo el punto de vista de aquel orden. El orden o desorden biográfico en que vine acopiando el contenido de este curso no es menos distinto o distante del orden en que lo he expuesto en él. Desde que me di cuenta cabal de la no sólo *subjetividad,* sino también *momentaneidad* de la Filosofía, empecé a fechar cada una de las ideas, pensamientos, o pequeños discursos de pensamiento, que se me ocurrían, y así podría hacer una autobiografía cronológicamente exhaustiva, por llamarla así, del contenido de este curso —si tuviera el interés que me parece no tiene, no ya sólo para esta lección, sino en general. Lo único que me parece tener este doble interés son otras dos cosas: una vez documentada como acabo de decir la momentaneidad del pensar —la biografía y la autobiografía *no pueden* ser, más que la Historia, *reproducción* del pasado tal cual fue presente sucesivamente, sino que la una y las otras únicamente pueden ser *reconstrucción* del pasado *determinada por el presente y su orientación futura.*

Lo que voy a hacer a continuación va a ser, pues, una reconstrucción de las puras etapas decisivas conducentes a este curso. Mas reconstrucción tal debe ser, para ser justa, no sólo de *lo constructivo* de la construcción original, sino también de *lo destructivo* que no puede menos de acompañar a toda construcción humana: no sólo de los pasos de progreso en firme, sostenido en adelante hasta el fin —que es el presente: sino también de los pasos en falso, perdidos, de retroceso y abandono definitivo, de incierto vaivén..., por los que la autobiografía pasa a la autocrítica. La mayor parte de las autobiografías intelectuales, autoexposiciones y autocríticas, omi-

tiendo este segundo aspecto, dan del conjunto la imagen propia de la exclusividad del primero: la imagen de un proceso puramente racional, seguro, perfecto, bellísimo —y falsísimo. Y el procedimiento para llevar a cabo tal reconstrucción que me ha parecido prometer resultados más precisos y más rápidos, ha sido el de partir de los principales contenidos del curso mismo en busca, por medio del recuerdo, de los antecedentes principales de cada uno, y no más; y disponer estos antecedentes en un orden resultado del cruce del orden cronológico de ellos y el orden sistemático del curso.

Ya he dicho a qué principios se remontan el problema de la historia de la Filosofía y la idea de la relación entre la Filosofía y la soberbia. Después de estos antecedentes del contenido del curso, los más antiguos se remontan a lecturas de los años intermedios entre el del encuentro con la Filosofía, 1915, y el de ida por primera vez a Madrid para continuar los estudios de la Licenciatura en Filosofía y Letras especializados ya en Filosofía, 1921. Pienso que más que directamente a los libros de Nietzsche leídos en traducciones españolas, a las referencias de Ortega en el prólogo o introducción de su primer libro y primero leído de él, las *Meditaciones del Quijote*, debo, por intermedio de su idea del perspectivismo, la ideal del subjetivismo de la Filosofía, tan conforme a la "vivencia" personal de ella y de la vida humana en general como expongo en las *Confesiones*, y solución tan adecuada del problema de la historia de la Filosofía, que, reforzándose con cada autoridad encontrada en adelante, principalmente el apotegma de Fichte, "qué clase de filosofía se tiene, depende de qué clase de hombre se es", no hizo más que consolidarse y desarrollarse, a través de exposiciones reiteradas, desde la parte titulada "Filosofía, personalidad" del libro *Dos Ideas de la Filosofía* que ya cité antes, hasta la lección anterior de este curso. En este punto sigue siendo lo último del curso lo primero en mi vida intelectual. En cambio, pienso que la noción del resentimiento y del odio como aniquiladores de valores, que se encuentra en las obras que había leído de Nietzsche y que el mismo prólogo o introducción de Ortega refiere a éste y rehace a su modo, no la justipreció en relación con el problema de la razón de ser de las categorías, ni siquiera después de volver a encontrarla en el *Resentimiento en Moral*, de Scheler, cuando tradujo este ensayo, sino tan sólo cuando el atisbar de la nada en la maldad me dio el punto de vista bajo el cual justipreciarla. Y lo parejo debo quizá decir de la correlativa relación entre el ser y el bien, con ser tan clásica.

Después de estos antecedentes del contenido del curso, de nuevo el más antiguo es el que el trabajo "Análisis psicológico del Acto Voluntario", publicado como apéndice de las repetidas *Confesiones*, es de la manera de concebir la existencia como modo activo y preem-

cia del sujeto a sí mismo como actividad volitiva en lo más hondo. Las *Confesiones* dan la información requerida sobre el trabajo. De ella puede inferirse que rehice muy personalmente la experiencia íntima que desde Maine de Biran ha sido o debido de ser fundamento del voluntarismo que es una de las dominantes características de la Filosofía desde el filósofo que acabo de nombrar y las reacciones contra Hegel hasta nuestros días.

Pero aquí entra ya el *grupo* de antecedentes más importante de todos: los de las obras de Brentano, Husserl, Scheler y Hartmann, que, por la decena de mi licenciatura a fines de 1923 a mi profesorado en Madrid desde comienzos de 1933, y con la *Introducción a la Filosofía* de Müller como principal instrumento didáctico, me dieron la filosofía que hice mía y enseñé durante aquel espacio de tiempo. Lo que debe a Husserl toda la fenomenología de la expresión de este curso, y a Brentano, Husserl, Scheler y Hartmann, y a Müller, la clasificación de los objetos por la presencia, es patente, a pesar no tanto de rectificaciones y complementos terminológicos y no terminológicos en la fenomenología de la expresión, cuanto de ideas como las que reducen los existentes a perceptos, imágenes, pensamientos, emociones y mociones, y posibles existentes metafísicos, las referentes a éstos y a los pensamientos y demás posibles existentes ideales, y a los posibles objetos peculiares de las emociones y mociones.

Vino luego, en los años de profesorado en Madrid, el conocimiento de Heidegger y Dilthey. Éste me impuso como nadie, ni siquiera como nada suyo, el concebir la resolución del problema planteado por la historia de la Filosofía como una Filosofía de la Filosofía. En cuanto a Heidegger, no empecé a beneficiarlo de veras, ni con el estudio y los comienzos de la traducción de *El Ser y el Tiempo* en Madrid, ni siquiera con esta traducción y los primeros cursos de lectura de ella y explicación de la obra ya en México, sino cuando pasé de la interpretación nihilista de Heidegger que recibí de los primeros expositores y críticos a la que el estudio y la reflexión insistentes y la marcha de mis propias enseñanzas y trabajos me hicieron hacerme antes de la *Carta sobre el Humanismo* y a diferencia de las interpretaciones ajenas posteriores a aquélla: ver en *El Ser y el Tiempo* una obra: neokantiana en cuanto intento, aunque frustráneo, de explicar por la subjetividad la Ontología; neoescolástica en cuanto presumible intento, concomitantemente frustráneo, de fundar en la fenomenología de la finitud del hombre una teoría de la infinitud divina; existencialista, en cuanto concepción de la subjetividad trascendental como la individual mortal, consiguientemente toda ella cura o inquietud, de Séneca y San Agustín antes que de Pascal o Kierkegaard; fenomenológica por el método y diltheyana

por éste y por la concepción de la misma subjetividad como historicidad. Pero sospecho que ustedes han encontrado o pueden encontrar ahora retrospectivamente mi curso muy poco o nada existencialista. Justamente, por dos razones. La forzosa eliminación circunstancial a última hora de cuatro de las lecciones finales, cayó sobre aquella que iba a tratar de "la naturaleza humana"; en ella hubieran encontrado la presentación de esta naturaleza como un dinamismo o movimiento de desnivel y oscilación o doble desequilibrio onto-axiológico, con modalidad de posibilidad, que he expuesto en parte y resumido en total, aparte cursos y conferencias, principalmente en algunos de los trabajos recogidos en el volumen *Discurso de Filosofía*, y que podría haberles parecido existencialista más por lo genéricamente común de ella con las concepciones consideradas actualmente como existencialistas, que por coincidencias con unas u otras de éstas en especial. Por lo demás, Heidegger no me ha hecho pensar con él, en *el* punto fundamental de su obra y de mi curso, que la constitución "*meóntica*" del hombre sea el origen de la conciencia moral, que se limitaría a prestar su voz silenciosa y angustiada a tal constitución, en vez de pensar que la constitución moral del hombre es el origen de las categorías "*meontológicas*" y de las correlativas "*onto-teológicas*". Por este punto fundamental es mi curso "*preexistencialista*", atrasado, no a la moda del existencialismo, ya un tanto ella misma "demodada". Porque tampoco me ha hecho pensar Heidegger, con su conferencia sobre la Metafísica, que la nada que en ella exhibe sea la "*ontológica*" de la "*aniquilación*", y no la "*axiológica*" del "*anonadamiento*", y que esta nada sea el origen de la negación, en vez de pensar que es la constitución ético-axiológica del hombre el origen de la negación y las categorías meontológicas, entre ellas la de 'la nada'. Lo que sí hicieron *opus magnum* de Heidegger y conferencia, sacada de la mitad no publicada de la gran obra, con su "*nihilismo*" todo, que quizá fuera mejor llamar "*negativismo*", y singularmente con el parrafito de la conferencia sobre la variedad de actitudes y actividades negativas, y más que todo el "negativismo" de la filosofía de nuestros días, existencialista o neohegeliana, si no en su totalidad, en su mayor parte, tardío, fue confirmarme en la resolución, impuesta por la evidencia de que los conceptos dominantes de la filosofía toda a lo largo de toda su historia eran negativos, de trabajar por llevar a cabo la debida fenomenología sistemática exhaustiva de la negación, como fundamento único de la consiguiente teoría.

Si con lo último pusiera fin al recuerdo de antecedentes del curso, quizá se sorprendieran ustedes de que entre ellos no hubiesen figurado para nada ni siquiera los grandes clásicos de la Filosofía. La verdad es que, como entre ellos y nosotros se interponen los contem-

poráneos, fuera del caso, más puramente cogitable que posible realmente, de quien no conociese nunca de la Filosofía más que filósofos alejados históricamente de él, los clásicos influyen sobre nosotros, o por la sustancia con que van hinchiendo a los posteriores, que es justo por lo que son los clásicos, o aunque conocidos y hasta trabajados directamente, en continuo cotejo con los contemporáneos. La recepción de aquella sustancia empieza con la iniciación filosófica en la enseñanza o la literatura didáctica, y la intususcepción de que es objeto acaba por hacer imposible el discernirla debidamente. De las deudas a los clásicos pueden pagarse con el reconocimiento público solas las contraídas en aquel conocimiento o trabajo directo. De éstas, pues, las mayores mías, no las únicas, ni con mucho, son las siguientes: a Aristóteles, a Kant y a Hegel, principalmente, la "*documentación*" de la soberbia filosófica; a Descartes, la idea de la Filosofía como confesión personal, fórmula primera y equívoca de la idea de la subjetividad de la filosofía, y a él y a los grandes cartesianos la verificación de tal idea como por ningún otro grupo de filosofías; a la línea de Locke a Kant, la concepción de la Filosofía como Filosofía del origen de las ideas — todas, primero; filosóficas, luego y volviéndose así lo que de Filosofía de la Filosofía bautizaría Dilthey; a Kant nada menos que la concepción de la Filosofía "*antropológica*" de la Filosofía, la de las relaciones entre las razones pura y práctica y la de los límites de ambas, y la de las antinomías —todo tan importante para este curso, que bien puedo volver a llamarme lo que me llamé ya en el "Discurso de Filosofía", "*rekantiano*", porque no se me confunda con un "*neokantiano*" de ninguna de las "*observancias*" —difuntas; a Fichte ya dije que una autoridad decisiva para la idea de la subjetividad de la Filosofía; en fin, a Hegel, la idea de que de la Filosofía a secas toda es la entelequia su idealismo absoluto y objetivo, y quizá como a nadie la idea de *la* antinomía.

La Fenomenología de la expresión fue voluminoso tema inicial ya de mi primer curso en México y de los más de mis cursos posteriores no históricos, siempre con las mismas ideas y líneas de conjunto y de detalle, salvo el enriquecimiento sucesivo de éste y cambios parciales de terminología: de todo lo cual pasó un resumen mínimo al principio de este curso, donde no podía ocupar proporcionalmente mayor volumen. La idea de principiar la Introducción a la Filosofía, la Filosofía de la Filosofía y hasta la Antropología Filosófica por la fenomenología de la expresión fue consecuencia de la idea de que la Filosofía de la Filosofía debía aprehender la Filosofía misma ante todo en su realidad más aprehensible perceptiblemente, menos discutible filosóficamente, la de los textos mismos; idea que pienso honradamente deber más al afán de aprehensión lo más precisa posi-

ble de la Filosofía y al ejemplo de la Ciencia de la Literatura, la Estilística y la explicación de textos, a las que siempre he sido tan aficionado como para haber vacilado vocacionalmente entre la Filología Clásica y la Ciencia de la Literatura y la Filosofía, que, si acaso en algo, a Dilthey —y en nada a ningún otro filósofo.

Una vez que la fenomenología de la expresión me condujo, por el primado en ella de la versión hacia los objetos, a la clasificación de éstos, el anteponer a la que había recibido del grupo Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann, la sacada de la clasificación de las partes de la oración, fue una ocurrencia inspirada muy naturalmente: proceder de una fenomenología de *las expresiones verbales* a *las clases de los objetos dadas por las clases de las expresiones verbales* mismas. De las jornadas iniciales de esta clasificación en mis cursos y trabajos salió la fenomenología instrumental de los *Conceptos e Imágenes en Pensadores de Lengua Española*, de Vera Yamuni, que la desarrolló tan divergente y, sobre todo, ricamente como probaría el cotejo de su obra y mi curso. Pero los desarrollos propios de éste son la posición más reciente de todo su contenido: muy de estos últimos cuatro o tres años; y la elaboración de ellos, muy independiente de todo lo extraño a los requerimientos de su propia secuencia, sobre lo que honradamente pienso que no deben engañar las coincidencias, forzosas, que pueden encontrarse más con los temas que con las tesis de quienes más insistente, profunda y sutilmente han pensado sobre estas cuestiones en toda la historia de la Filosofía, los escolásticos y neoescolásticos: de suerte que con lo más reciente del contenido del curso he vuelto a la cercanía de la filosofía en la que me encontré con la Filosofía hizo cuarenta y cinco años en el verano de éste.

De las partes del segundo semestre de que no he dado noticia, o la debida, en lo anterior, a saber, las referentes a la existencia —exceptuada la clasificación de los existentes por ella—, la fenomenicidad, la negación y la razón de ser, tomaron cuerpo en los años anteriores a estos cuatro o tres últimos, y por cierto que en orden cronológico en conjunto inverso al sistemático del curso: la fenomenicidad y la negación y su razón de ser, anteriormente a la existencia. La concepción de ésta como modo fue consecuencia tan natural como rigurosa de partir una vez más de la expresión. El tema de la fenomenicidad debe mucho, si no todo, al examen de las pruebas de la existencia de Dios: me hizo ver qué es lo que en sus puntos de partida son fenómenos y son interpretaciones. Los esfuerzos reiterados por plantear el problema de la historia de la Filosofía en los términos más precisos posible, conduciéndome hasta los conceptos dominantes de la Filosofía en su historia, acabaron haciéndome darme cuenta de reducirse éstos a los negativos cardinales de la 'inexistencia' y la 'infinitud divina'. Finalmente, confesaré con toda sinceridad

y verdad que en la idea de que tales categorías tuviesen su razón de ser en la constitución moral del hombre caí repentina, inopinadamente —aunque mi vida intelectual anterior entera hubiese preparado inconscientemente tal "caída": ocupado con el origen de los conceptos negativos, singularmente con el de 'la nada', y preocupado de no descubrirlo por ningún lado, tanto más cuanto que estaba cercanísima la lección del curso leído y escrito, como éste, en que debía tratar el asunto, un buen día, creo recordar que de la primavera de 1952, y quizá pueda precisar más revisando mis papeles, se me ocurrió que 'la nada' fuera una '*abstracción de la maldad*'. Debo seguir confesando que recuerdo perfectamente cómo la ocurrencia me pareció absurda, infundada, pero que la acepté, a título provisional, para salir del paso en la cercanísima lección. Tenía el propósito correspondiente al deber moral de deshacerme de tal explicación en cuanto contase con la fundada y satisfactoria que esperaba acabar encontrando —pero no sólo no encontré esta otra, no sólo no pude deshacerme de la infundada y absurda, sino que ésta, durante cierto tiempo muy a mi pesar y durante otro cierto para mi asombro, fue arraigando en mí —hasta que hubiese acabado pareciéndome la justa, la fundada, la natural, si al mismo tiempo y posteriormente no hubiese ido pasando de ella a la que les he expuesto en este curso: de la tesis del origen *objetivo* del concepto de 'la nada' en el *fenómeno* de la maldad a la tesis del origen *subjetivo* de las categorías negativas y las correlativas positivas en el amor y el odio mismos *vividos*, *ejercidos*, al bien y el mal: porque la maldad y la bondad, el bien y el mal mismos, si las emociones y mociones no tienen más objetos intencionales propios, peculiares, que los creados por ellas mismas sobre los perceptos, imágenes, pensamientos, puros objetos de éstos y otras emociones y mociones, son, pues, ya también creaciones de éstas.

Lo anterior corresponde a lo que llamé lo constructivo de la construcción originaria. Aquí debe seguir lo correspondiente a lo que llamé lo destructivo que acompaña a toda construcción humana; con lo que, acabada de resumir la *autobiografía* del curso, pasaré a la *autocrítica* de él.

De ilustración de lo destructivo, en el sentido indicado, con paso capital puede servir el que les he contado acerca de las relaciones entre 'la nada' y 'la maldad' o el amor y el odio al bien y el mal. En general, se trata de las "*faltas*" del curso —de que soy consciente; el ejemplo de los más grandes filósofos, inconscientes de aquellas de que tuvieron buena consciencia sus críticos, en primer lugar sus discípulos, me apercibe para las inconscientes para mí, tantas más y mayores cuanto mayor mi distancia a los más grandes filósofos, de que tendrán buena conciencia —ustedes, los primeros. Hay faltas

en el sentido de "*ausencias*" y faltas en el sentido de "*deficiencias*", de "*fallas*", o si se prefiere, simplemente "faltas" y "fallas". De las primeras las hay, a su vez, de dos clases: faltas o ausencias como las omisiones que me impuso la forzosa reducción de las ocho últimas lecciones a cuatro, van a tener en este mi caso el fácil y pronto remedio de desdoblar las cuatro últimas lecciones leídas a ustedes para la publicación del curso; las de la otra clase son la supresión, en etapas posteriores, de temas, hasta de gran importancia, en etapas anteriores, y tampoco por la mera falta de tiempo o espacio, sino por cambio de juicio o rectificación acerca del lugar, de la importancia, o de ambas cosas, de los temas. De supresiones por falta de tiempo o espacio en este curso, la más voluminosa, si es que no también la más importante, fue la impuesta por la reducción de la fenomenología de la expresión al mínimo indispensable: quedaron fuera del curso la fenomenología de la expresión mímica, la de la expresión verbal por extenso o en todo su detalle, la de las expresiones oral y escrita por separado pero comparativamente, la de las expresiones diferentes de la filosófica, la científica, la religiosa, la literaria, la artística no literaria, a pesar de lo instructivo de la comparación con ellas para la filosofía. De supresiones por rectificación, la más importante quizá sea la de la fenomenología y teoría de la definición en general y la de la filosofía en especial: partiendo de la idea de que la definición de la filosofía sería la síntesis suma de la Filosofía de la Filosofía y ésta el despliegue más cabal de la definición, y de la idea de que la fenomenología y teoría de la definición en general era el antecedente indispensable de las de la definición de la Filosofía, durante años me ocupé voluminosamente con ellas en mis cursos y trabajo privado, sobre todo con el problema de la posibilidad de definir la Filosofía, negada por Windelband, Külpe y otros; y justo el haber concluido la posibilidad de una definición perfectamente en forma, por el género próximo y la diferencia específica, pero puramente subjetiva, como cada filosofía en conjunto, del que no es sino parte *su* definición de la Filosofía, hizo de un golpe al tema perder, si no su volumen, sí su sustantividad, y quedar implícito en el de la subjetividad de la filosofía en general.

Pero mucho más importantes e interesantes —para los críticos— y para el autocrítico, son las "deficiencias" o "fallas". En vista de todo el trabajo anterior, al planear uno concebido como definitivo, parece verse clara y distintamente —mucho que, a pesar de todo el trabajo anterior, al ir llevando a cabo el planeado se revela visto oscura y confusamente —y en casos, ¡ay!, no llega a revelarse así sino tardíamente, teniendo que quedar aplazado para una revisión y corrección de lo planeado como definitivo, a la que le pasará lo mismo, y así, porque tal es la condición dinámica de la vida inte-

lectual, con la de la vida toda, hasta la muerte — biológica o intelectual, si la vida intelectual muere, por lo que sea, antes de la biológica. Me limitaré a media docena de las mayores fallas o deficiencias que he venido advirtiendo en mi curso —en el curso de él:

1) la relación entre la expresión verbal y el pensamiento quedó mucho más *supuesta* como obvia que *expuesta* con cuanto tiene de problemático, por ejemplo, capital: no quedó nada precisada la distinción y relaciones entre el pensamiento mismo, la palabra interior y la expresión exterior, y si no se distingue bien, y es punto difícil, entre el pensamiento y la palabra interior o ésta y la exterior, se recae en el nominalismo o el sensualismo;

2) la solución dada al problema de la compatibilidad de las concepciones de los conceptos como una clase de existentes distinta de la de los individuos y como modos psíquicos, está muy lejos de ser satisfactoria, al menos en los términos en que la resumí; quizá deba presentarse desde un principio la primera en su dependencia respecto de la segunda;

3) la manera superlativamente concisa de despachar el problema de la existencia o no de objetos intencionales propios, peculiares, de las emociones y mociones, quedó en una desproporción absoluta con la importancia del mismo en relación con el tema, de importancia tan fundamental para todo el curso, de la razón de ser de las categorías negativas;

4) con tal falla está en relación la mucho más fundamental aún de la exposición deficientísima, por falta del debido detalle fenomenológico, de la motivación de las categorías por el amor y el odio al bien y el mal, con todo lo relativo a estos cuatro conceptos, falla que no salva ni siquiera la exposición de la naturaleza humana que cayó en la reducción de las ocho últimas lecciones a cuatro; me ha pasado que, una vez convencido de que el único origen posible de las categorías de la razón pura está en la emocionalidad y mocionalidad de la razón práctica o en la constitución moral del hombre, me di por satisfecho, antes de darme cuenta, como me la he dado últimamente, sobre todo amonestado por algunas críticas, de lo insatisfactorio de tal darme por satisfecho;

5) la exposición de la existencia como modo de presencia a un sujeto con el planteamiento del problema de una presencia independiente de todo sujeto o existencia propiamente tal y la solución dada al problema, aun cuando ésta fuese la justa, por haber quedado desperdigada por diversos contextos, carece de la visibilidad necesaria para la justipreciación, si no de exactitud o verdad;

6) pero, sobre todo, me parece deficiente el tratamiento dado a las antimonías y singularmente a *la* antinomía y a la reducción de las demás a ésta; y no sólo por las omisiones de la reducción de las ocho lecciones a cuatro, sino por razones de fondo: no estoy todavía seguro del todo de la índole antinómica de todas las que me han parecido antinomías, ni veo aún con toda claridad y distinción la mentada reducción, ni estoy satisfecho de la forma en que ha cargado con ellas a lo largo del curso la exposición —que no podrá dejar de cargar nunca con las que se ratifiquen como antinomías.

Etcétera, etcétera.

Esta autocrítica no debe concluir más que de la manera siguiente. La Filosofía de la Filosofía del curso ha concluido que toda filosofía es en conjunto subjetiva —o *válida únicamente para su sujeto*, o su autor. Consecuentemente —conmigo mismo, no puedo *proponer* el curso a ustedes, ni a nadie, como válido para ustedes, ni para nadie; no puedo más que considerarlo como una *exposición* de mi "*perspectiva*" que *no puede* ser compartida por nadie más que en la proporción en que sea idéntico conmigo mismo. Por lo tanto, no espero el asentimiento de ustedes, sino justamente el disentimiento —que es lo único que puede *confirmarme* en mi perspectiva, por la paradójica dialéctica de la unidad y pluralidad de los sujetos, que yo reduciría, una vez más, a *la* antinomía: la Filosofía de la Filosofía del curso es una teoría del tropo de Agripa, de la discrepancia de los filósofos: quien discrepe de ella, la confirma; quien asintiere a ella, la invalidaría —pero, con arreglo a ella misma, asentir a ella *no puede* nadie, más que yo. Así que no se empeñen ustedes en asentir a ella —por llevarme la contraria— de la contraria: ni queriendo asentir a ella, *pueden* hacer, ni harán, de hecho, salvo, si les divierte, verbalmente, más que disentir de ella. En la medida en que yo mismo no soy idéntico conmigo mismo, sino que voy viviendo y pensando diferentemente —o soy finito, yo mismo he pensado y pensaré— y, naturalmente, he vivido y viviré —deficientemente, y al percatarme, por obra del mismo vivir y pensar diferentemente, he disentido y disentiré de mí. Tal es el fondo último de la subjetividad y *momentaneidad*. Conque, qué otra cosa van a hacer ustedes, mis pobres y buenos amigos y enemigos. Por eso no hay un diálogo filosófico —a fondo: filosóficamente, a fondo no puede haber más que monólgo en soledad. No es mi culpa, ni por ende, mío el remedio —imposible, de que esto reduzca al absurdo los congresos de filosofía —*y la misma enseñanza de la Filosofía.*

Mas para no acabar como un puro nihilista que hace a la Filo-

sofía y a la enseñanza de ésta objeto de un atentado explosivo que debiera ser denunciado a las autoridades de esta Casa y penado "*capitalmente*" por ellas, voy a acabar con una hemipalinodia.

A pesar de su subjetividad en conjunto, también en conjunto, aunque bajo otro punto de vista, este curso ha sido un resultado y una síntesis biográficos de la historia contemporánea de la Filosofía: ésta se ha extendido de Husserl a Heidegger como el curso desde los temas husserlianos de sus principios a los temas heideggerianos de sus finales, pese a lo preexistencialista de las tesis. Los temas de Husserl y los afines de sus afines han sido y son temas para los técnicos de las escolásticas, de las que la última ha sido la fenomenológica. Los temas de Heidegger y los afines de sus afines han sido y son problemas para quienes tienen el genio en las narices, como dice del suyo Nietzsche. Los técnicos no han solido tener olfato para los olores de las trastiendas; los que para éstos tienen olfato han solido ser más patéticos y dramáticos que técnicos. Acaso uno de los pequeños merecimientos de mi curso, si es que tiene alguno, siquiera pequeño, sea el de haber *procedido* de la técnica de los fenomenólogos a lo patético y dramático de los nietzscheanos, habiendo sido, tanto como rekantiano, *renietzscheano*: la explicación de la filosofía por la subjetividad, que se queda en el espectral sujeto trascendental de las razones pura y práctica en Kant, descendió en Nietzsche a honduras del sujeto humano, demasiado humano, no ahondadas ni por los posteriores existencialistas, que más bien las han superficializado de nuevo al "*formalizarlas*", por muy "*dinámicamente*" que lo hayan hecho.

Tal *proceder* no fue posible más que por la opción hecha en *la* antinomía: ¿principió el curso por el principio en el orden del conocer o por el principio en el orden del ser, por la autoconcepción de *su* sujeto como parte *del* objeto total o por la autoconcepción *del* sujeto trascendental de *su* objeto total, al principiar por lo dado como el pensar consciente de sí como expresado verbalmente que se pone a hacer la fenomenología —de sí mismo— en *su* situación de *la* clase primera del curso?

En todo caso, después de dar muchas vueltas circulares de un principio a otro, el autor del curso cerró el círculo inmediatamente anterior al del curso mismo —que va a cerrar con las palabras con que cerró el inmediatamente anterior al del curso mismo al abrir éste, con las palabras: "Este curso va a ser curso de *Filosofía de la Filosofía.*"

Sólo me queda expresar a ustedes, los cinco alumnos oficiales del curso, que lo han seguido desde su primera clase hasta la última, con constancia quizá digna de mejor causa, mi agradecimiento por *haber hecho con tal asistencia posible el curso mismo* —que puede ser mi

último curso, como esta clase mi última clase, de profesor en activo, lo que no deja de tener su *significación*, en el sentido del curso mismo, para quien no ha sido ni querido ser otra cosa que profesor de Filosofía a lo largo de los treinta y siete años bien cumplidos en que lo ha sido.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Agripa, Menenio 427
Agustín, san 137, 420
Alejandro magno 72, 375
Anselmo, san 136
Aristóteles x, 28, 59, 136, 159, 160, 161, 163, 171, 180, 184, 209, 227, 239, 257, 264, 283, 341, 357, 386, 400, 401, 408, 409, 422, 195

Bacon, Roger 397
Bello, Andrés 204
Bergson, Henri 204
Bossuet, Jacques Bénigne 359
Brentano, Francisco 210, 420

Caso, Antonio 197
Caso, Roberto 214
César, Cayo Julio 356, 393
Comte, Auguste 397

Descartes, René x, 73, 136, 341, 396, 402, 407, 409, 422
Dilthey, Whilhelm 395, 420, 422, 423

Epicteto 397
Epicuro 390

Feuerbach, Ludwig 397
Fichte, Johann Gottielb 296, 419

Gaos Berea, José 134
Gaos, Josefina 73
García Maynez, Eduardo xxx
Gómez Pereyra 73

Hartmann, Nicolai xxiii, 420, 422
Hegel, Friedrich xix, 9, 135, 136, 165, 167, 257, 356, 374, 380, 401, 402, 408, 409, 412, 413, 414, 420, 422
Heidegger, Martin 9, 136, 160, 341, 342, 357, 404, 408, 409, 420, 421, 428
Hernández de Alba, Gonzalo 214
Heráclito 401

Hume, David 159, 160, 161, 163, 166, 397
Husserl, Edmund viii, ix, xii, xiii, xiv, 137, 165, 420, 422, 428

Jesucristo 28

Kant, Emmanuel xxiii, xxiv, xxvii, 136, 373, 374, 396, 402, 408, 409, 422, 428
Kierkegaard, Sören 397, 420
Krauze de Kolteniuk, Rosa 214
Külpe 425

Larroyo, Francisco 417
Leibniz, Gottfried Whilhelm 136, 159, 160, 344, 356, 409, 415
Locke, John 396, 422
López Gatell, José 214

Maine de Biran 420
Marco Aurelio 397
Marx, Karl 397
Meliso 163
Müller, Aloys 420

Napoleón Bonaparte 222, 402
Nietzsche, Friedrich 397, 402, 419, 428

Ortega y Gasset, José 264, 269, 296, 419
Otto, Rudolf 417

Parménides 159, 160, 163, 348
Pascal, Blaise 341, 420
Pitágoras 345
Platón 137, 167, 187, 264, 332
Plotino 397

Russel, Bertrand x, xiii, xiv

Salmerón, Fernando v
Salvat, Ramón 214

Scheler, Max 137, 352, 419, 420, 422
Schopenhauer, Artur 397
Séneca 341, 397, 420
Spinoza, Baruj 136, 159, 160, 161, 163, 359, 408, 409, 415
Sócrates 264
Tomás santo 91, 136, 283, 393
Windelband, Wilhelm 425
Wittgenstein x
Yamuni, Vera 422
Unamuno 295

ÍNDICE GENERAL

Prólogo v
Preliminar xxix

PRIMER SEMESTRE: DE LA EXPRESIÓN

LECCIÓN I: El curso 3
LECCIÓN II: Una expresión verbal 11
LECCIÓN III: Las expresiones verbales en general . . . 17
LECCIÓN IV: Las expresiones verbales en general (*conclusión*). las expresiones filosóficas 25
LECCIÓN V: Las posiciones 32
LECCIÓN VI: Expresiones y situaciones 38
LECCIÓN VII: Sustancias y modos cualitativos y activos . . 45
LECCIÓN VIII: Modos relativos y cuantitativos 53
LECCIÓN IX: Universales trascendentales y afines 60
LECCIÓN X: Singularidad y pluralidad: pluralidades homogéneas 70
LECCIÓN XI: Singularidad y pluralidad: pluralidades heterogéneas 79
LECCIÓN XII: Singularidad y pluralidad: complicaciones y esencia 88
LECCIÓN XIII: Las relaciones entre las clases de existentes . 97
LECCIÓN XIV: Las especies ínfimas y sus objetos 107
LECCIÓN XV: Los demás universales y afines y sus objetos . 116
LECCIÓN XVI: Los conceptos individuales 124
LECCIÓN XVII: La individualidad: inefabilidad y contingencia 133
LECCIÓN XVIII: Conceptos de conceptos 142
LECCIÓN XIX: Sustantivación y modificación 150
LECCIÓN XX: Sustancialismo y antisustancialismo 159
LECCIÓN XXI: Todos y partes 170
LECCIÓN XXII: La significación de las expresiones verbales . 179

LECCIÓN XXIII: Las situaciones. Objetos y sujetos 189
LECCIÓN XXIV: Las situaciones. Los conceptos y la subjetividad 202

SEGUNDO SEMESTRE: DE LA EXISTENCIA

LECCIÓN I: De los objetos a la existencia 215
LECCIÓN II: Ser, existencia, fenomenicidad 227
LECCIÓN III: Presencia y existencia. Clasificación de los existentes por la presencia. Fenómenos físicos y psíquicos 234
LECCIÓN IV: Clasificación de los existentes por la presencia. Pensamientos y existentes metafísicos . . . 244
LECCIÓN V: Las dos clasificaciones de los objetos o existentes 252
LECCIÓN VI: Las dos clasificaciones de los objetos o existentes (*conclusión*) 261
LECCIÓN VII: La existencia, actividad 270
LECCIÓN VIII: La existencia, modo del ente, y el "ser" copulativo 279
LECCIÓN IX: La negación 289
LECCIÓN X: La negación (*continuación*) 302
LECCIÓN XI: La negación (*conclusión*) 315
LECCIÓN XII: La fenomenicidad 325
LECCIÓN XIII: La fenomenicidad (*conclusión*) 335
LECCIÓN XIV: El ente y la existencia 348
LECCIÓN XV: El más allá, la infinitud y los existentes metafísicos 361
LECCIÓN XVI: Las antinomias 373
LECCIÓN XVII: La razón de ser y la naturaleza humana . . 384
LECCIÓN XVIII: El filósofo 395
LECCIÓN XIX: La historia de la filosofía 406
LECCIÓN XX: Autobiografía y autocrítica del curso . . . 416
Índice onomástico 431

Se terminó de imprimir *Obras completas XII - De la filosofía* en la Imprenta Universitaria, el día 25 de agosto de 1982. Su composición se hizo en tipo Garamond 12:12, 11:12 y 8:9. La edición consta de 3 000 ejemplares.